Göttinger Beiträge zur Ethnologie
Band 5

Karin Klenke

Consuming Beauty

Körper, Schönheit und Geschlecht in Tanah Karo, Nord-Sumatra



Universitätsverlag Göttingen

Karin Klenke

Consuming Beauty



Published in 2011 by the Universitätsverlag Göttingen
as Vol. 5 in the series „Göttinger Beiträge zur Ethnologie“

This series is a continuation of the
„Göttinger Studien zur Ethnologie“ formerly published by LIT-Verlag

---

Karin Klenke

Consuming Beauty

Körper, Schönheit und Geschlecht in Tanah Karo, Nord-Sumatra

Band 5
Göttinger Beiträge zur Ethnologie



Universitätsverlag Göttingen
2011

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

„Göttinger Beiträge zur Ethnologie" Series Editors
Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin and Prof. Dr. Andrea Lauser
Institute for Cultural and Social Anthropology
University of Göttingen
Theaterplatz 15, D-37073 Göttingen

Gedruckt mit Hilfe der Dr. Walther-Liebehenz-Stiftung Göttingen

Satz und Layout: Karin Klenke
Titelabbildung: Eine Teilnehmerin an der *transgender* Miss-Wahl ‚*Waria*-Blumenkönigin von Nord-Sumatra' in Medan am 5. November 2001
Abbildungen: Karin Klenke, soweit nicht anders vermerkt

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-941875-88-3
ISSN: 1866-0711



Für Moritz

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen

Danksagung

Die Dissertation als *rite de passage* im Leben einer Ethnologin führt in bis dahin unbekannte innere und äußere Regionen. Allen, die mich dabei begleitet haben, schulde ich großen Dank.

Die Feldforschung in Indonesien ist durch die Freundlichkeit, Offenheit, Neugier und Geduld, mit der ich aufgenommen wurde, zu einer außergewöhnlichen persönlichen wie wissenschaftlichen Erfahrung geworden. Ich möchte hier vor allem der Leitung, den Angestellten, den DozentInnen und Schülerinnen des *Kursus Wanita Kristen* in Berastagi danken. Es war eine große Freude und Bereicherung, mit ihnen den Schulalltag zu teilen. Gleiches gilt für die Mitglieder von Nomis Aerobic-Studio sowie für die vielen Schönheitsspezialistinnen und deren Kundinnen. Ich habe durch sie nicht nur viel über das Leben in Tanah Karo, sondern auch über mich selbst gelernt. Mein Sohn Moritz hätte keine liebevollere Betreuung als durch Betty haben können. Erika und Holger Bogatzki haben mit ihrer Freundlichkeit, einem offenen Haus und köstlichen Käsebroten willkommene Pausen im Forschungsalltag geschaffen. Ich danke außerdem Eva, Evi und Rina für ihre Freundschaft.

Dank gebührt auch der Botschaft der Republik Indonesien in Berlin sowie der *Lembaga Ilmu Pengetahunan Indonesia* und der *Universitas Sumatera Utara* in Medan, die mir über die administrativen Hürden eines Forschungsaufenthaltes in Indonesien geholfen haben.

Begonnen habe ich die Dissertation von 2000-2002 als Stipendiatin im DFG-geförderten Graduiertenkolleg ‚Identität und Differenz' an der Universität Trier. Von 2003 bis 2008 habe ich sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie der Universität Göttingen weitergeführt.

Ich danke der DFG für das Stipendium im Graduiertenkolleg sowie Herrn Professor Christoph Antweiler für seine freundliche Betreuung in dieser Phase der Dissertation. Ich hatte das Glück, Teil einer kollegialen und inspirierenden Gruppe von Stipendiatinnen zu sein. Vor allem Nanna Heidenreich und Ina Hein haben in Trier maßgeblich zu meinem intellektuellen und sozialen Wohlbefinden beigetragen.

Der größte Dank gebührt meiner Betreuerin, Frau Professorin Brigitta Hauser-Schäublin. Schon in meiner Studienzeit hat sie mich mit ihrer Begeisterung und Leidenschaft für unser Fach angesteckt und faszinierende neue Perspektiven auf die Ethnologie eröffnet. Mein Dank geht also weit über den zeitlichen Rahmen der Dissertation hinaus. In den Stärken dieser Arbeit wird man, so hoffe ich, ihren maßgeblichen wissenschaftlichen Einfluss erkennen. Alle Schwächen habe ich dagegen gegen ihren ausdrücklichen Rat durchgesetzt. Eine gute Betreuung besteht jedoch nicht nur aus wissenschaftlicher Wegweisung: Ohne ihren versierten pädagogischen Umgang mit mir als zuweilen mutloser, zuweilen abirrender Doktorandin wäre diese Arbeit vielleicht bis heute noch nicht fertig. Von ganzem Herzen: Mäh!

Frau Professorin Andrea Lauser hat nicht nur ohne zu zögern als eine ihrer ersten Amtshandlungen in Göttingen die Aufgabe der Zweitgutachterin übernommen. Sie hat mich auch motiviert, noch einmal verstärkt die gesellschaftliche Position von Karo Männern zu reflektieren und mich so gezwungen, einige Thesen und Analysen zum Thema Geschlechterbeziehungen in Tanah Karo kritisch zu überdenken. Dafür danke ich ihr.

Jeder sollte das Glück haben, mit so klugen und freundlichen KollegInnen zusammenzuarbeiten, wie ich sie am Institut für Ethnologie an der Universität Göttingen hatte – und habe. Stellvertretend für alle möchte ich hier Michael Dickhardt und Hans Reithofer nennen. Ohne ihren unverwüstlichen Humor, der allen Wirren universitärer Transformationen trotzte, hätte ich bedeutend weniger zu lachen gehabt.

Jelka Günther und Alexander Blechschmidt waren absolut zuverlässige, selbstständig arbeitende und immer mitdenkende Hilfskräfte, die mich von all dem entlastet haben, was einen wissenschaftlichen Schaffensprozess belasten könnte. Die Gleichstellungskommission der Sozialwissenschaftlichen Fakultät hat mir mit der Bewilligung von Geld für eine Hilfskraft den Abschluss der Arbeit sehr erleichtert.

Dr. des. Stefanie Steinebach und Dr. des. Ulrich Menter waren meine Leidens- und FreudensgenossInnen in unserer kleinen *task force diss*, die sich nach erfolgreicher Beendigung der langjährigen gemeinsamen Mission aufgelöst hat. Ich wäre

froh, wenn ich mangelnde Selbstdisziplin immer durch so nette Menschen mit exzellentem Humor und ebensolchem Marmeladengeschmack kompensieren lassen könnte.

Mit Karen Nolte und Micha Christ verbindet mich nicht nur eine langjährige Freundschaft, sondern auch wissenschaftliche Neugier und interdisziplinärer Austausch. Ich danke beiden für ihre Begleitung meiner Arbeit, die vielen anregenden Diskussionen und die große Hilfe vor der Abgabe. Ich schätze mich glücklich, auch meine Schwester Kerstin Klenke als Musikethnologin zu meinen Kolleginnen zählen zu können. Sie hat diese Arbeit ebenfalls von Anfang an begleitet und mir in den letzten Tagen vor der Abgabe selbstlos ihren Intellekt und ihren Schlaf zur Verfügung gestellt. Fritz Hellmer danke ich für seine stoische Ruhe und bedingungslose Unterstützung, die weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausreicht. Dafür hätte er unbedingt die erste Meisterschaft seit 1958 verdient – und zwar sofort.

Schließlich danke ich meinen Söhnen Moritz und Jakob Klenke. Wissenschaft macht mir deshalb so viel Freude, weil es in meinem Leben noch etwas ganz anderes gibt und das Büro dadurch (auch) ein verlockender Ort von seltener Stille und Konzentration ist. Moritz hat mich auf der Feldforschung für diese Arbeit begleitet und sich mit der ihm eigenen Offenheit und Neugier ganz selbstverständlich ein eigenes Leben in Berastagi geschaffen. Meine Feldforschung ist durch ihn reicher und komplexer geworden. Ihm widme ich dieses Buch.

Prolog

> *„Geography North-Sumatra: The people are hospitable and warm, arts and cultures make this region a paradise for social scientists."*
>
> (Schild im Pavillon „Provinz Nord-Sumatra" im Freizeitpark *Taman Mini Indonesia Indah*/‚Schönes Indonesien in Miniatur', Jakarta)[1]

Es ist Samstag, der 28. April 2001, die fünfte Woche meines Forschungsaufenthaltes in Berastagi, einer Kleinstadt von ca. 26.000 EinwohnerInnen auf der Hochebene Tanah Karo in Nord-Sumatra. Eva hat mich gefragt, ob ich Lust hätte, mit ihr zum Aerobic zu gehen. Wäre das nicht eine gute Gelegenheit, Kontakte zu knüpfen, andere Frauen kennen zu lernen? Am Samstagnachmittag holt sie mich mit ihren Freundinnen Linda, Rista und Rizna ab. Die vier sehen sehr schick aus mit ihren engen Jeans oder schmal geschnittenen Stoffhosen, in T-Shirts mit wei-

---

[1] Eine einführende Anmerkung zur Schreibweise: Alle indonesischen und englischen Begriffe setze ich im Fließtext kursiv. Da ich davon ausgehe, dass die LeserInnen leicht zwischen englischen und indonesischen Begriffen unterscheiden können, füge ich keine weiteren Markierungen zur Differenzierung der beiden Sprachen ein. In den kursiv gesetzten Zitaten erscheinen sie dagegen zur deutlicheren Markierung nicht kursiv. Begriffe aus dem Karonesischen markiere ich dagegen mit ‚K', wenn sie zum ersten Mal genannt werden. Englische Begriffe in den ursprünglich indonesischen Zitaten meiner GesprächspartnerInnen sind von ihnen so genannt und von mir folglich nicht übersetzt worden. Alle Übersetzungen aus dem Indonesischen sind von mir.

tem Ausschnitt oder die Figur betonenden Blusen, in zierlichen Sandalen mit farblich passenden Gürteln und kleinen Halstüchern. Bis auf Rista sind alle geschminkt. Untergehakt schlendern wir zu Nomis Aerobic-Studio *Studio Nomi*, das hier in Kejora, einem ruhigen Wohngebiet im Zentrum von Berastagi, gleich um die Ecke liegt. Wir streifen vor der Tür eines normalen, zweistöckigen Wohnhauses die Sandalen ab und betreten das Wohnzimmer. Der L-förmige Raum wurde zu einem Studio umgestaltet: In der kurzen Ecke steht die zusammengerückte Couchgarnitur, eine Seite des langen Ecks ist komplett verspiegelt. An der Stirnseite stehen auf einem kleinen Regal ein Ghettoblaster und ein Fernseher, vor dem Nomis zwei kleine Kinder mit gespannter Aufmerksamkeit eine Zeichentrick-DVD gucken. Der Boden ist mit PVC im hellen Parkettmuster ausgelegt. An einigen Stellen sind Löcher, die Ränder biegen sich hoch. Die Gardine vor dem Fenster ist zugezogen, sodass niemand in den Raum schauen kann, der mit Neonröhren beleuchtet wird.

Nomi, eine kräftige Frau Mitte 30, unterhält sich mit den ersten Teilnehmerinnen. Mama Ryo, eine Hebamme, die nebenberuflich als Vertreterin des amerikanischen Plastik-Konzerns Tupperware arbeitet, hat den neuen Katalog dabei und preist eine wiederverschließbare Trinkflasche für Schulkinder an, die etwa den halben Monatsverdienst einer Grundschullehrerin kostet. Die anderen Mütter in der Gruppe geben zu bedenken, dass die Kinder diese Flaschen erfahrungsgemäß alle paar Wochen verlieren. Durch den Hintereingang in der Küche kommt Mama Ika, die Frau des örtlichen Polizeichefs. Sie kleidet sich als Muslimin mit Kopftuch, langem Kleid und leichtem Mantel. Darunter kommt ihr Aerobic-Outfit zum Vorschein, das aus dunkelgrünen, glitzernden Leggings mit einem String-Body in hellgrün besteht, unter dem ein spitzenbesetzter BH hervorschaut. Die anderen ziehen sich in der Ecke mit der Couchgarnitur möglichst dezent um. Eva, die Trainerin, ist sportlich und ganz in rot-weiß gekleidet, mit Baseballkappe und silbernen Turnschuhen.

Für mich werden aus einer Plastiktüte mit gebrauchter Aerobicbekleidung schwarze Leggings und ein blau-schwarzer Body ausgesucht, der wie ein Badeanzug aussieht: Nicht optimal, so merkt man kritisch an, denn er ist nicht wirklich sexy und außerdem sollten nur Dicke schwarz tragen, aber etwas anderes ist in meiner Körperlänge gerade nicht da. Der Fernseher wird ausgemacht, die Kinder aus dem Haus gescheucht. Wir stellen uns auf. Es ist eng: 11 Frauen verteilen sich auf knapp 20 m². Eva stellt die Musik an und Techno dröhnt durch das Wohnzimmer. In schnellem Tempo geht es los, Eva gibt Anweisungen: „Eins, zwei, drei und nach vorne, Arme links…“ Ich komme nicht mit, kann mich nicht gleichzeitig auf Arme und Beine konzentrieren. Anstrengend ist es auch noch. Teilnehmen und Beobachten schließen sich aus. Eva wechselt die Kassette, langsamerer indonesischer Pop, die Musik leiert ein wenig. Wir machen eine kurze Trinkpause. Nomis Mutter, die unter Vergesslichkeit leidet, kommt herein und sucht die Toilette. Ein Mann klopft und will zu Nomis Ehemann. Neugierig schaut er in den

Raum. Unter lautem Protest und Gekicher wird er abgewiesen. Danach unterrichtet Nomi uns weiter. Sie hat inzwischen geduscht und sich umgezogen: schwarze Netzstrumpfhosen, weiße Turnschuhe mit Regenbogenstulpen, schwarze Leggings mit kurzen Beinen und ein schwarzes bauchfreies Oberteil. Sie verteilt Matten, wir machen mit Bodengymnastik weiter. Nach der Unterrichtsstunde löst sich alles in Plauderei auf. Speckringe an der Hüfte werden vorgeführt, man kneift herzhaft in Oberschenkel, um das Fett zu demonstrieren, beklagt schlaffe Oberarme, redet über Diäten, begutachtet Kleidung und Schmuck. Der nächste Auftritt wird diskutiert: Sollen wir am großen Aerobic-Festival im *Hotel Sibayak*, einem von Berastagis drei Luxus-Hotels teilnehmen? Ein attraktiver junger Mann in Jogginghose und Bustier kommt vorbei und wird mit Begeisterung begrüßt: Satria, ein Aerobic-Trainer aus Kabanjahe. Bevor wir gehen fragt Nomi mich, ob ich jetzt regelmäßig kommen will. Auf jeden Fall! Ich bezahle den Monatsbeitrag von umgerechnet 1,50 € und schlendere mit den anderen nach Hause. An dem Abend der ersten Aerobic-Stunde meines Lebens beschließe ich, mein ursprüngliches Forschungsthema des Verhältnisses von lokaler und nationaler Identität zugunsten der Frage nach der Bedeutung des schönen weiblichen Körpers auf lokaler Ebene aufzugeben.

1 Einleitung

> *„Frauen in der Stadt haben schon angefangen, die Bedeutung von Schönheit zu verstehen. Frauen aus der Stadt wollen einen Mann, der arbeitet, weil sie eine schöne Wohnungseinrichtung und eine gute Küche haben wollen. Auch die Frauen vom Dorf haben schon angefangen, ihre Männer zum Arbeiten zu bewegen, sie haben aber noch nicht angefangen, sich für Schönheit zu interessieren. Früher hat es gereicht, wenn eine Frau gut arbeiten konnte, aber das mit der Schönheit ist jetzt halt* modernisasi.*“*
>
> (Eva, Interview 8. Mai 2001)

Schönheit verfolgte mich auf dem ganzen Weg vom Flughafen Frankfurt bis zum Ort meiner Feldforschung in Nord-Sumatra: Das Magazin von *Garuda*, der indonesischen Fluglinie, warb in Hochglanz mit femininen Models für internationale Parfüm-Marken. Auf dem Flughafen in Medan machten transnationale Kosmetikkonzerne großflächig Werbung für Shampoo, das den potentiellen Käuferinnen traumhaft seidiges, glattes, glänzendes Haar verhieß. Die Serpentinenstraße auf die Hochebene Tanah Karo[2] wurde von angerosteten Schildern flankiert, auf denen die indonesische Regierung Frauen versprach, durch gezielte Familienplanung

[2] Die Hochebene Tanah Karo liegt ca. 60 km südöstlich von Medan, der viertgrößten Stadt Indonesiens, im Hochland von Sumatra. Sie ist das Kernland der Karo Batak. Ich werde die Region im folgenden Kapitel ausführlich vorstellen.

jugendlich, frisch und schön zu bleiben. In der Kleinstadt Berastagi schließlich warben farbenfrohe Transparente für kürzlich eröffnete Aerobic-Studios. Um den Obstmarkt und die Hauptstraße entlang drängten sich *salons*, kombinierte Schönheits- und Friseursalons. Am schicken *Hotel Sibayak* fanden regelmäßig Aerobic-Festivals unter reger Beteiligung der örtlichen Prominenz statt. Die kirchliche Berufsschule für Frauen bildete seit wenigen Jahren junge Frauen vom Land zu *tukang salons*, zu Schönheitsspezialistinnen für die Arbeit in *salons* aus. In der Kreisstadt Kabanjahe arbeiteten vor allem *waria,* Menschen mit einem männlichen Körper, die eine weibliche Seele bzw. Persönlichkeit für sich reklamierten, im Schönheitsgeschäft. *Waria*-Clubs aus ganz Nord-Sumatra veranstalteten jährlich im mondänen *Hotel Danau Toba* in Medan die Wahl ‚Miss Waria Nord-Sumatra'. Schönheit ließ sich nicht ignorieren. Schönheit war modern.

Tanah Karo ist jedoch ein Landkreis, in dem außerhalb der Kreisstadt Kabanjahe mehr als 90% der Bevölkerung in der Landwirtschaft arbeiten. Arbeit ist überwiegend Frauensache. Karo-Frauen mit Gummistiefeln, alten Jogginghosen, kaputten Sweatshirts und als Sonnenschutz um den Kopf gewickelten ausgeblichenen Tüchern, rissigen Händen und vom Betelkauen roten Lippen bestimmen das Bild auf dem Land und auf den Märkten. Arbeit ist Alltag und schön macht man sich nur bei Hochzeiten: mit möglichst viel Goldschmuck, einer bei der Schneiderin maßgefertigten Bluse *kebaya* und einem aus möglichst kostbarem Stoff gewickelten Rock *sarong*, beides in Rottönen. Was motiviert Frauen vor diesem Hintergrund, sich durch Praxen moderner Weiblichkeit einen femininen Körper anzueignen?

Wie Eva im einleitenden Zitat erläutert, geben Karo-Frauen vom Land sich noch mit einem arbeitenden Mann zufrieden, während Frauen aus der Stadt darüber hinaus noch eine schöne Einrichtung und eine gute Küche haben wollen. Und sie haben verstanden, dass es nicht mehr reicht, nur hart arbeiten zu können – sie müssen auch schön sein. Das ist jetzt *modernisasi*. Die zunehmende Bedeutung von Schönheit wird mit Transformationen im Bereich der Geschlechterverhältnisse, des Konsums und der sozialen Differenzierung verknüpft.

In der vorliegenden Arbeit soll diese Verknüpfung auf lokaler Ebene im Kontext gesamtgesellschaftlicher Modernisierung analysiert werden. Schönheit als soziale Praxis, wie sie in dieser Arbeit verstanden wird, ist nicht primär eine Frage der Ästhetik, sondern zielt auf die Hervorbringung einer als modern erachteten Weiblichkeit in Form von Femininität. Moderne Weiblichkeit, die ihren Ausdruck in einem schönen Körper findet, wird durch ein komplexes Bündel sich teilweise ergänzender, teilweise jedoch auch widersprüchlicher Diskurse und Praxen lokaler, nationaler und globaler Provenienz konstituiert. Mich interessiert die Frage, wie lokale Aneignungsprozesse dieser Diskurse im Sinne einer – um Appadurai (1996) zu variieren – differenzierten *production of gendered locality* verlaufen. Ich verstehe das Ideal moderner Weiblichkeit als Ausdruck spezifischer gesellschaftspolitischer Transformationen, in denen soziale Akteurinnen in ein neues Verhältnis sich

selbst sowie der Gesellschaft gegenüber gesetzt werden. Gleichzeitig eignen sie sich Praxen moderner Weiblichkeit strategisch an, um ihre Handlungsfähigkeit auf lokaler Ebene zu erweitern und eigene Ziele zu verfolgen. Es handelt sich folglich um einen Prozess, der im Spannungsverhältnis zwischen Zuweisung und Aneignung auf den weiblichen Körper zielt.

Das Thema der modernen Körperpraxen gewinnt seine Bedeutung nicht daher, dass sich die überwiegende Mehrheit der Frauen in Tanah Karo ihnen widmet, sondern dass die Akteurinnen im Feld des schönen Körpers sich explizit als Protagonistinnen einer Modernisierung verstehen und damit auf gesellschaftliche Transformationsprozesse verweisen. Um diese Transformationsprozesse in ihrer Komplexität analysieren zu können, konzentriere ich mich auf drei Gruppen von Akteurinnen und ihre je spezifischen Aneignungsprozesse: Die Frauen, die regelmäßig als Kundinnen *salons* und Aerobic-Studios besuchen, *waria*, die als Schönheitsspezialistinnen (*tukang salon*)[3] in den *salons* arbeiten, sowie junge Frauen vom Land, die in einer christlichen Berufsschule eine Ausbildung zur Schönheitsspezialistin absolvieren. Die affirmative Einstellung der Frauen der Mittelschicht erlaubt einen Einblick in die Binnenperspektive und die komplexen Bedeutungsebenen moderner Weiblichkeit. Die beiden anderen Gruppen eröffnen dagegen durch ihre geschlechtliche bzw. soziale Marginalität einen Blick auf die Grenzen und Ambivalenzen moderner Weiblichkeit: Während *waria* eine durch die geschlechtliche Transgression geschärfte Perspektive auf die moralische Ambivalenz moderner Weiblichkeit bieten, ermöglicht die Betrachtung der Schülerinnen vom Land, die aus städtischer Perspektive als noch ‚ungehobelt' gelten und im Rahmen ihrer Ausbildung erst zu modernen Frauen werden sollen, den Fokus auf die Ambivalenz der sozialen Differenzierung. Diese drei Gruppen, so wird sich zeigen, loten die Interpretations- und Spielräume von staatlichen Modernisierungsbestrebungen, Normen des *adat*[4] und religiösen Überzeugungen unterschiedlich aus und verfolgen mit der Aneignung von Praxen moderner Weiblichkeit durchaus unterschiedliche Ziele.

Ich werde am Beispiel der Geschlechterverhältnisse einen Beitrag zu der Frage leisten, wie gesamtgesellschaftliche Transformationen und Imaginationen auf lokaler Ebene wirksam werden. Wirken ‚Diskurse' oft wie gleichsam unkörperliche,

---

3 Da *salons* kombinierte Friseur- und Kosmetikstudios darstellen, bleiben die Bezeichnungen ‚Friseurin' oder ‚Kosmetikerin' ungenügend. Das indonesische Wort *tukang* bedeutet Spezialist bzw. Spezialistin. Ein *tukang kayu* (SpezialistIn für Holz) ist dementsprechend ein/e TischlerIn, ein *tukang jahit* (SpezialistIn für Nähen) ein/e SchneiderIn und ein *tukang salon* eben ein/e SpezialistIn für *salons*. *Tukang salon* lässt sich, um beide Aspekte der *salons* zu berücksichtigen, am ehesten als SchönheitsspezialistIn übersetzen.

4 Der Begriff *adat* wird zumeist mit ‚Tradition' oder ‚traditionelles Recht' übersetzt und bezeichnet in ganz Indonesien lokale kulturspezifische Normen, Werte und Regeln, denen eine historische Tiefe zukommt. *Adat* ist jedoch keinesfalls statisch, sondern wird stets in Auseinandersetzung mit dem aktuellen Kontext reformuliert. Man kann entsprechend sagen, dass etwas *mengadatkan* wird, ‚zu *adat* gemacht' oder ‚dem *adat* hinzugefügt' wird.

blutleere Phänomene, deren alltagsweltliche Relevanz unklar bleibt, soll hier die Frage im Mittelpunkt stehen, wie sie die alltäglichen Erfahrungen, Praxen und Handlungsfähigkeiten von Akteurinnen auf lokaler Ebene strukturieren. Ziel meiner Analysen ist es, durch ein differenziertes Bild der lokalen Aneignungen von Praxen moderner Weiblichkeit die *production of gendered locality* in ihrer Heterogenität verständlich zu machen.

1.1 Methodik

Die vorliegende Arbeit beruht auf einer 13-monatigen Feldforschung in Tanah Karo von Februar 2001 bis Februar 2002, bei der mich mein damals vierjähriger Sohn begleitete. Wir hatten in einem Mittelklasse-Wohnviertel in Berastagi, einer der zwei Kleinstädte des Landkreises, ein Zimmer im Wohnhaus einer Familie gemietet. Unsere Vermieterin war eine gerade verwitwete Frau mit fünf Kindern im Alter zwischen 16 und 30 Jahren.[5]

Die empirische Basis meiner Arbeit ist ausschließlich qualitativer Natur. Ich war im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung Mitglied in einem Aerobic-Studio, habe einen sechsmonatigen Ausbildungskurs zur Schönheitsspezialistin an der christlichen Berufsschule für junge Frauen vom Land begleitet, sehr viel Zeit in verschiedenen *salons* und Aerobic-Studios zugebracht und natürlich einen ganz normalen Alltag gelebt, in dem ich meinen Sohn zum Kindergarten brachte, ihn von seiner Tagesmutter abholte, mit Bekannten essen ging, abends Freundinnen besuchte, zu Festen fuhr, Sonntags gelegentlich die Kirche besuchte etc. Die Ereignisse und Erfahrungen aus der teilnehmenden Beobachtung habe ich zwischendurch notiert und abends ausführlich aus der Erinnerung aufgeschrieben.[6] Sie erscheinen im Text mit dem Verweis ‚Aufzeichnungen‘ und dem entsprechenden Datum. Darüber hinaus habe ich gezielt offene Interviews mit Kundinnen von *salons* und Aerobic-Studios, mit Trainerinnen und Schönheitsspezialistinnen, mit den Schülerinnen und LehrerInnen des *Kursus Wanita Kristen* (Berufsschule für

[5] Eine kurze Erläuterung der Familienverhältnisse gibt einen Einblick in die Mobilität und Flexibilität innerhalb eines Haushaltes: Die älteste Tochter (30) wohnte mit ihrem Mann und der zweitjüngsten Tochter (18), die sich auf die universitären Eingangprüfungen vorbereitete, in Medan und handelte mit Gebrauchtkleidern. Die beiden kamen oft für längere Zeitspannen zurück nach Berastagi, um ihrer Mutter Gesellschaft zu leisten. Die zweitälteste Tochter (26), die mit einem Niederländer verheiratet war und in den Niederlanden wohnte, war zur Beerdigung ihres Vaters nach Berastagi zurück gekommen und blieb einige Monate. Der 28jährige Sohn war nach dem Tod des Vaters aus Jakarta nach Berastagi in sein Elternhaus zurück gezogen und hatte die Position als Haushaltsvorstand eingenommen. Die jüngste Tochter (16) ging noch zur Schule und wohnte bei ihrer Mutter. Bis auf die in den Niederlanden verheiratete Tochter hatten alle erwachsenen Kinder studiert.

[6] Bei längeren spontan entstandenen Gesprächen habe ich zentrale Aussagen wörtlich protokolliert, um auf die genauen Wendungen meiner Gesprächspartnerinnen zurückgreifen zu können.

christliche Frauen, im Folgenden KWK) sowie anderen für meine Arbeit zentralen Personen geführt, die ich entweder mit der Kamera oder einem MD-Player aufgezeichnet und später transkribiert habe.[7] Diese Interviews zitiere ich im Text mit dem Hinweis ‚Interview' und dem entsprechenden Datum.

Meine Rolle im Feld wurde durch verschiedene Aspekte wie mein Geschlecht, meine körperliche Differenz, meine nationale Herkunft, meinen Familienstand, meinen Bildungsgrad, meine Religionszugehörigkeit und meinen Status als Doktorandin konturiert, die im Kontakt mit lokalen AkteurInnen ein komplexes Feld der Aushandlung von Differenz und Gleichheit auf verschiedenen Ebenen eröffneten. Galt ich aufgrund meiner Herkunft aus ‚dem Westen' als anders, machte mich meine bloße Religionszugehörigkeit in Tanah Karo als einer der wenigen überwiegend christlichen Regionen Indonesiens wiederum gleich. Mein Geschlecht machte mich in Tanah Karo nach meinem eigenen Empfinden Männern gegenüber weitaus differenter als in meiner eigenen Gesellschaft.[8] War mein akademischer Abschluss für diejenigen, die selbst studiert hatten, ein Zeichen von Gleichheit, sahen andere darin eine fundamentale Differenz. Konstatierten Frauen mit Kindern unsere Gleichheit, machten mich meine mit Misstrauen beobachteten Erziehungspraxen – ein Thema, das mich in Berastagi ständig begleitete, hier aber leider nicht näher ausgeführt werden kann – wiederum zu einer Anderen. Dieses instabile Feld von Differenz und Gleichheit, in dem meine Identität im Feld ausgehandelt wurde, werde ich an den Stellen, an denen es inhaltlich bedeutsam wird, konkreter analysieren.[9]

---

[7] Im KWK habe ich auch mit Film als Methode gearbeitet, die Ergebnisse sind jedoch nicht in die vorliegende Arbeit eingeflossen, sondern werden gesondert publiziert.

[8] In ganz fundamentaler Hinsicht schränkte meine Geschlechtszugehörigkeit meinen Umgang mit Männern ein. Jenseits der Kindheit bergen nach lokalen Vorstellungen Kontakte zwischen Männern und Frauen immer das Potential illegitimer sexueller Kontakte und sollten deshalb von Frauen zum Schutz ihres guten Rufes vermieden werden. Mein Sohn und ich sind deshalb beispielsweise nach kurzer Zeit aus unserem ersten gemieteten Zimmer ausgezogen, da die ständige Anwesenheit des Ehemannes der Vermieterin im Haus mit meinen häuslichen Aufenthalten kulturell so kollidierte, dass es als extrem unschicklich angesehen wurde. Die Daten, die dieser Arbeit zugrunde liegen, sind daher überwiegend das Resultat meiner Kommunikation und meines alltäglichen Umgangs mit Frauen.

[9] Da beispielsweise meine Religionszugehörigkeit im Gegensatz zu den Annahmen meiner GesprächspartnerInnen rein formaler Natur und meine Partnerschaft nicht als Ehe formalisiert war, quälten mich häufig die Dilemmata, die Wolf aus ihrer Feldforschung berichtet: „Creating and negotiating my identity in the field posed one particular challenge and dilemma. I felt forced to lie about the same topics about which I hoped for honesty from my respondents. I lied about my religious affiliation, my marital status and my finances at the same time that the focus of my research was on young women's finances, family finances, and marriage" (1996:ix). Als mir im Laufe der Feldforschung klar wurde, dass bei als heikel erachteten Themen natürlich auch meine GesprächspartnerInnen mir gegenüber eine gewisse Strategie und Diplomatie an den Tag legten, konnte auch ich mir mit gutem Gewissen ein Recht auf situative Ehrlichkeit zugestehen.

Der Körper auf Feldforschung

Die körperliche Dimension von Feldforschung ist ein leider selten thematisierter Aspekt in der ethnologischen Literatur, noch seltener wird sie als integraler Bestandteil des Forschungsprozesses analysiert und genutzt.[10] Da das von mir gewählte Thema des Körpers jedoch nicht nur für mich, sondern auch für meine Gesprächspartnerinnen untrennbar mit meiner physischen Präsenz als Frau verknüpft war, wäre es mir gar nicht möglich gewesen, meine eigene Körperlichkeit zu ignorieren: „Augenbrauen sollten immer gezupft werden, damit sie ordentlich aussehen und nicht so dick wie bei Dir, Mama Leo."[11] Ich war gezwungen, Feldforschung als einen zutiefst körperlichen Prozess zu reflektieren und meine physische Präsenz für die Erkenntnisgewinnung nutzbar zu machen. Die folgenden Ausführungen sind kein formales Tribut an die postmoderne Forderung nach Transparenz, sondern notwendige Voraussetzung, um meine Positionen, Perspektiven und Interessen sowie die daraus folgenden Erkenntnisse kontextualisieren zu können.

Über den Unterschied im Hinblick auf Körpergröße sowie Haut- und Haarfarbe hinaus, der mich außerhalb meines Wohnviertels zu einem Objekt öffentlichen (und in der Art der Äußerung sehr geschlechtsspezifischen) Interesses machte, war mein Körper weit mehr als bloß ein sichtbares Zeichen der Differenz. Die den sozialen Körper positionierenden diskursiven Fäden spannten ja auch mich als körperliches Wesen in ein Bedeutungsgeflecht ein. Meine Herkunft aktivierte vor allem Imaginationen des Westens und des modernen Lebens. Durch die unterschiedlichen Positionierungen und gegenseitigen Projektionen ergab sich ein reiches Spannungsfeld von Distanz und Differenz einerseits sowie Nähe und Empathie andererseits, das eine Möglichkeit bot, eigene Erfahrungen mit denen meiner GesprächspartnerInnen produktiv zu verknüpfen und zu reflektieren.

Der Beginn der Feldforschung war von meinen enthusiastischen Anpassungswünschen an die Normen und Praxen vor Ort geprägt. Erst allmählich wurde mir klar, dass ich dabei nicht nur auf psychische Widerstände stieß, sondern auch auf wahrhaft eingefleischte Grenzen, die mir mein Körper bei diesen Ambitionen setzte. Plötzlich waren meine Körperpraxen nicht mehr ‚normal', sondern ‚anders'. Die Frage, wie anders ich bleiben und wie gleich ich werden wollte, bewegte sich auf psychischer wie körperlicher Ebene auf einem schmalen Grat zwischen Wollen und Können. Komplizierter wurde dieser Balanceakt dadurch, dass meine

[10] Ausnahmen stellen Hauser-Schäublin (2002), die Beiträge in Kulick (1995), Schlehe (1996) sowie aus medizinethnologischer Perspektive Ladermann (1994) dar.

[11] Wie in vielen anderen Regionen Indonesiens werden Männer und Frauen, sobald sie ihr erstes Kind haben, mit Teknonymen angeredet. Vater und Mutter von Seri heißen in Tanah Karo etwa ‚Bapak Seri' und ‚Mama Seri'. Das Teknonym richtet sich immer nach dem Namen des ersten Kindes. Da ‚Moritz', der erste Vorname meines Sohnes, für IndonesierInnen kaum auszusprechen war, wurde mein Teknonym mit seinem zweiten Vornamen ‚Leo' gebildet: Mama Leo.

Umwelt – in sich wiederum heterogen – eigene Vorstellungen davon hatte, wie viel Gleichheit angebracht und wie viel Differenz normal, tolerierbar oder sogar sehr attraktiv war.[12] Die Differenz des Körpers und seiner Praxen wurde in verschiedenen Kontexten relevant. Besonders markant waren jedoch die femininen und moralischen Implikationen meiner Körperlichkeit, auf die ich im Folgenden näher eingehen möchte.

Da die in Indonesien durch Medien und Tourismus verbreiteten Stereotype über westliche Frauen keineswegs differenzierter sind als die westlichen Stereotype über asiatische Frauen, lag mir zunächst sehr daran, mich von dem Bild westlicher Frauen als sexuell immer interessierter Spezies abzugrenzen.[13] Abgesehen davon, dass ich mich und meine Ambitionen dadurch nicht adäquat beschrieben sah, war die moralische und soziale Akzeptanz meines sozialen Umfeldes für mein persönliches Wohlergehen und für mein Projekt von zentraler Bedeutung. Die Anwesenheit meines Lebensgefährten zu Beginn der Feldforschung und die kontinuierliche Präsenz unseres Sohnes garantierten mir auf einer formalen Ebene den Status einer heterosexuellen, verheirateten, respektablen Frau – verheirateter, kleinfamilienorientierter und weniger „‚unrestructured' heterosexual" (Johnson 1997:38n.4), als ich tatsächlich war. Meine körperliche Inszenierung respektabler verheirateter Weiblichkeit blieb jedoch nicht überzeugend, wie sich bald herausstellen sollte. Trotz größter Bemühungen, mein tatsächliches erotisches Desinteresse an männlichen Gesprächspartnern deutlich zu vermitteln, blieb mein Verhalten transgressiv, wie Freundinnen[14] regelmäßig amüsiert konstatierten. Ich schaute zu aufmerksam, mein Blickkontakt war zu interessiert, ich saß zu ‚frei', ich gestikulierte zu auffällig. Mein moralischer Körper blieb unzulänglich. Ich hatte das Gefühl, einen meinen Status bedrohenden, gefährlich unmoralischen Exzess in meinem Körper zu tragen, den ich nicht kontrollieren und der an völlig unvorherge-

---

[12] Mit Verweis auf mich ließen sich beispielsweise eigene Handlungsspielräume erweitern: „Ich habe meinen Eltern jetzt gesagt, dass man in Europa nicht schon mit 25 verheiratet sein muss!"

[13] Leider lag es nicht in meiner Macht, mich von dem Bild als sexuell immer interessanter Frau abzugrenzen, das allein in meiner Herkunft aus dem Westen begründet lag. Meine Versuche, dies wenigstens mit betont unkörperlicher Kleidung zu versuchen, rief – wie ich in Kapitel 6.2.1 erläutere – wiederum Entsetzen auf Seiten meiner weiblichen Bekannten hervor.

[14] Der Gebrauch des Wortes ‚Freundinnen' verweist auf das komplexe Problem der unterschiedlichen Arten von Beziehungen, die mich während der Feldforschung mit Personen vor Ort verbanden. Manche dieser Beziehungen waren ausschließlich durch die Forschungssituation bestimmt, die Personen waren für mich somit InterviewpartnerInnen. Andere wenige Beziehungen wurden enger, sodass ich sie als Freundinnen bezeichne. Das Wort Bekannte stellt eine unzulängliche Übersetzung des indonesischen *kawan* oder *teman*, eigentlich Freund/Freundin dar, mit dem häufig Mitglieder einer Gruppe bezeichnet werden. So waren wir Teilnehmerinnen beim Aerobic, die jungen Frauen in der christlichen Berufsbildungsschule oder auch die Kinder im Kindergarten meines Sohnes *teman*. Dieses Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft – wenngleich oft instabil und von kurzer Dauer – wird durch das Wort ‚Bekannte' nur unzulänglich ausgedrückt. Abgesehen von der Qualität der persönlichen Beziehung waren natürlich alle – Freundinnen, InterviewpartnerInnen und auch Bekannte – im Rahmen meiner Forschung InformantInnen für mich.

sehenen Ecken plötzlich durchbrechen konnte. Als ich beim Aerobic bei einem der indonesischen Popsongs in einen westlichen, nicht-sportlichen Tanzstil verfiel, wurde ich ob meiner Hüftbewegungen sofort lachend und mahnend zur Ordnung gerufen. Meine Bewegungen erinnerten an das *goyang*, das Wiegen der Hüften der populären Musikrichtung *dangdut*, das als unmoralisch gilt.[15]

Gemessen an der Imagination westlicher Weiblichkeit konnte auch mein femininer Körper die in ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllen: Ich benutzte nicht regelmäßig Make-up, ich zupfte meine Augenbrauen nicht, ich hatte keine langen Haare und meine Kleidung war zu unmodern. Auf diese Aspekte werde ich in Kapitel 6 ausführlicher eingehen.

Die Körperlichkeit im Feld erschöpft sich jedoch nicht in Differenz und Distanz, sondern ermöglichte auch Nähe, Empathie und sinnliches Nachempfinden: Die angenehme Erschöpfung nach den Aerobic-Stunden, das Gefühl der Erfrischung nach dem anschließenden Duschen, die wohlige Entspannung beim ausführlichen Haarewaschen – einer faktischen Kopfmassage – im *salon*, die Enge und Hitze in den Überlandbussen oder die angenehme Kühle und Frische auf der Hochebene, wenn man endlich der heißen und stickigen Metropole Medan wieder entronnen war. Die körperliche Empathie muss jedoch eine Annäherung, eine Vermutung bleiben, da diese gemeinsamen Erfahrungen auf in ihren Praxen und Gewohnheiten unterschiedlich konstituierte Körper trafen.

Nach dieser Orientierung über meine methodische Herangehensweise möchte ich meine Arbeit in der ethnologischen Forschung und Literatur zum Thema Körper, Geschlecht und Modernität verorten.

1.2 Forschungsfelder

In meiner Arbeit verknüpfe ich die Themen von Geschlecht und Körper mit Fragen der Transformation der indonesischen Gesellschaft im Hinblick auf soziale Differenzierung und Konsum. Um dieses weite Feld von Forschung und Literatur für meine Arbeit handhabbar zu machen, werde ich auf den folgenden Seiten die Themenkomplexe Geschlecht/Körper, Modernisierung/Entwicklung sowie Mittelschicht/Konsumgesellschaft mit Fokus auf meine Arbeit diskutieren.

---

[15] *Dangdut* ist eine populäre Variante indonesischer Popmusik, die auf einer Mischung arabischer, indischer und malaiischer Musiktraditionen beruht, und aufgrund der Tanzbewegung des *goyang*, des Rotierens der Hüften, als moralisch bedenklich gilt. Inzwischen droht *dangdut* bzw. den *dangdut*-SängerInnen durch das indonesische Pornographiegesetz von 2008 eine Kriminalisierung. Vor allem die sehr beliebten, da unmissverständlich erotischen Darbietungen der *dangdut*-Künstlerin Inul Daratista sind für konservative Stimmen ein so großes Ärgernis gewesen, dass manche Kommentatoren behaupteten, Inuls „pelvic gyrations are propelling Indonesia's anti-pornography Bill" (Seneviratne 2006). Einen Überblick über die Geschichte und die gesellschaftspolitische Diskussion des Anti-Pornographiegesetzes bietet Allen (2007; 2009).

1.2.1 Geschlecht und Körper

„You make me feel like a natural woman" (Aretha Franklin)[16]

„Man wird nicht als Frau geboren, man wird es". Dieser berühmte Satz von Simone de Beauvoir fasst präzise die Grundlage des konstruktivistischen Verständnisses von Geschlecht zusammen, das auch der ethnologischen Geschlechterforschung zugrunde liegt.[17] Der Prozess des Geschlecht Werdens[18], den Beauvoir hier benennt, bezieht sich dabei notwendigerweise auch auf den Körper, dem sein geschlechtlicher Ausdruck nicht immanent ist. Geschlecht ist daher immer (auch) verkörpert, und die jeweilige Art der Verkörperung gesellschaftlich konstituiert.[19]

Wurde im *sex/gender* Modell der geschlechtliche Körper *sex* als anthropologisch-historische Konstante aus der Analyse von Geschlecht ausgeklammert, eröffnete Butler mit ihrer Problematisierung dieser bis dahin vernachlässigten Kategorie eine neue Perspektive auf den Körper (1990). *Gender*, so Butlers Argument, kann nicht lediglich als kulturelle Zuschreibung von Bedeutungen an ein prädiskursives anatomisches Geschlecht *sex* gedacht werden, sondern muss den gesamten Apparat bezeichnen, durch den die Fiktion einer prädiskursiven und politisch

---

[16] Das Zitat ist einem inspirierenden Vortrag von Rosi Braidotti anlässlich der Frauen-Sommer-Uni in Kassel geschuldet, in dem sie an ausgewählten Hits weiblicher Popstars die Entwicklung feministischer Theoriebildung erläuterte. Aretha Franklins klassischer Soul-Hit verweist in Braidottis Interpretation auf das schmerzliche Bewusstsein des gesellschaftlichen Konstruktionsprozesses vermeintlich ‚natürlicher' Weiblichkeit, die nicht (mehr) erreichbar ist: „like a natural woman".

[17] Für einen Überblick über die ethnologische Geschlechterforschung siehe Hauser-Schäublin (1991; 1998).

[18] In der ebenfalls häufig zu lesenden, aber falschen Übersetzung, dass Frauen „nicht als Frauen geboren, sondern dazu gemacht" werden, behauptet die grammatikalische Konstruktion eine Passivität des Menschen, der zur Frau gemacht wird. Das indifferente „man wird es" eröffnet dagegen einen Raum von Zuweisung und Aneignung im Prozess des geschlechtlichen Werdens.

[19] Ein generischer ‚Körper' existiert im engeren Sinne nicht, da Körper immer sozial konstituiert sind: „Not only are the expressions ‚the body' and ‚the body image' problematic insofar as they imply discrete phenomena that are capable of being investigated apart from other aspects of our existence to which they are intrinsically related, but also the use of the definite article suggests that the body and the body image are themselves neutral phenomena, unaffected by the gender, race, age, and changing abilities of the body" (Weiss 1999:1). Auch mir begegneten im Rahmen meiner Feldforschung nicht Körper, sondern verkörperte Personen: Ratna, hoch gewachsen, schlank, reserviert in den Bewegungen und immer perfekt gekleidet, Gloria mit dem runden, weichen Körper einer fast erwachsenen Frau, in hautengen T-Shirts, mit üppigem Haar und dramatisch gezupften Augenbrauen, deren körperliche Präsenz allein die strengen Regeln der christlichen Berufsschule fast sprengte. Oder Eva mit ihrem vor Energie sprühenden, kleinen, durchtrainierten sportlichen Körper, die nie still sitzen, stehen, liegen konnte. Payung, der auch außerhalb des Restaurants einen immer geschäftigen, emsigen und leicht nach vorne geneigten Gang hatte, dessen Körper eine immerwährende freundliche Aufmerksamkeit ausdrückte, als sei er stets bereit, eine neue Bestellung entgegen zu nehmen. Ich kann das Leibliche nicht von der Person subtrahieren, mir einen Menschen nicht ohne seinen Körper vorstellen. Ebenso wenig kann ich mir lebendige, sich bewegende Körper vorstellen, ohne gleichzeitig wahrzunehmen, dass sie eine Person ‚verkörpern'.

neutralen, körperlichen Zweigeschlechtlichkeit erst diskursiv produziert wird, auf die sich dann die kulturelle Bestimmung der Geschlechter einschreibt (1990:7).[20] Im Rahmen dieses *linguistic turn*, der den Körper als ausschließlich sprachlich vermittelt versteht, bleibt die Materialität und Erfahrungsdimension des Körpers jedoch problematisch. Der Körper erscheint als entmaterialisiertes, geradezu papiernes Objekt, das fern leiblicher Erfahrungen wie Schmerz, Lust oder Hunger eine rein diskursiv vermittelte Existenz führt – oder besser: fristet.[21] Diese Kritik führte zu einer verstärkten Suche nach Ansätzen, die der vernachlässigten Materialität und Leiblichkeit des Körpers gerecht werden konnten.[22]

Im Rahmen meiner Arbeit geht es mir darum, die Materialität des geschlechtlichen Körpers und damit die subjektive und immer auch körperliche Erfahrung, ein Geschlecht zu sein, zu haben und/oder zu werden, in ihrer diskursiven Konstituierung in den Blick zu bekommen. Ich verschiebe daher den Fokus von den Diskursen, die den Körper konstituieren – „Was wird mit dem Körper *gemacht*?" – auf die Praxen des Körpers als Agens in der sozialen Welt – „Was *macht* der geschlechtliche Körper?"

Die praxeologische Perspektive der aktiven körperlichen Aneignung von Geschlecht im Spannungsfeld von Zuweisung und Aneignung ermöglicht es, den Körper in seiner Materialität in den Blick zu nehmen, ohne die produktive Idee seiner diskursiven Konstituierung und die Anerkennung der darin impliziten gesellschaftlichen Machtverhältnisse aufzugeben: Diskurse, Imaginationen und Strukturen materialisieren sich im Körper und seinen Praxen, die wiederum neue

---

[20] Die Frage nach der historisch und kulturell spezifischen Konstruktion von Körpern hat zeitgleich auch andere mit dem Körper – wenngleich nicht explizit mit dem geschlechtlichen Körper – befasste Disziplinen interessiert. So schrieb Feher in *Fragmens for a History of the Human Body*, dass „the history of the human body is not so much the history of its representations as of its modes of construction. For the history of its representations always refers to a real body considered to be ‚without history' – whether this be the organism observed by the natural sciences, the body proper as perceived by phenomenology, or the instinctual, repressed body on which psychoanalysis is based – whereas the history of its modes of construction can, since it avoids the overly massive oppositions of science and ideology or of authenticity and alienation, turn the body into a thoroughly historicized and completely problematic issue" (1989:11).

[21] Die Rede von ‚Einschreibungen' verrät die alte prädiskursive Existenz des geschlechtlichen Körpers in neuem theoretischen Gewande: Hier bietet er seine Oberfläche der diskursiven Markierung von Geschlecht dar, bleibt aber selber passiv.

[22] Einen bedeutenden Schritt in diese Richtung unternahm Csordas, der das Paradigma des *embodiment* in der Ethnologie zu verankern suchte, indem er den Körper in enger Anlehnung an Merleau-Ponty, der die grundlegende Verfasstheit des Menschen in seiner Leiblichkeit sah, als „existential ground of culture and self" propagierte (1994). In Abgrenzung zur ‚Ethnologie des Körpers', die den Körper als empirisches ‚Ding' oder analytisches Thema versteht, setzt die Ethnologie des *embodiment* den Köper als existentielles Apriori von Gesellschaft und Person und somit jedem kulturell bedeutsamen Phänomen voraus. Allerdings wurde Geschlecht hier nicht explizit mitgedacht. Neuere Publikationen, wie etwa die Aufsätze im Sammelband von Bamford (2007), versuchen in Anlehnung an diese Ideen, der Bedeutung körperlicher Praxen in Relation zu kulturellen Transformationen auf die Spur zu kommen.

Diskurse, Strukturen und Imaginationen hervorbringen.[23] Die körperlichen Praxen des Geschlechts können auch als Habitus im Sinne Bourdieus verstanden werden: Geschlecht als gesellschaftliches Ordnungsprinzip wird sowohl inkorporiert als auch durch alltägliche Routinen des Körpers ständig neu hervorgebracht, kontextspezifisch ausbuchstabiert und gegebenenfalls auch transformiert.[24]

War die praxeologische Perspektive auf den geschlechtlichen Körper bisher vor allem im Kontext der Queer Studies bei der Analyse von beispielsweise Transsexualität von Bedeutung, möchte ich sie hier vor allem auf den Prozess der Herstellung und Transformation von ‚normaler' weiblicher Heterosexualität anwenden, die im Allgemeinen als weniger erklärungsbedürftig als etwa homo- oder transsexuelle Weiblichkeit gilt. Heterosexualität erweist sich dabei auf lokaler Ebene als keinesfalls monolithisches Phänomen, da die Kategorie Geschlecht durch andere Kategorien sozialer Differenz gebrochen wird. Die Praxis moderner Weiblichkeit stellt eine hegemoniale Form von heterosexueller Weiblichkeit dar, deren Distinktion gegenüber subalternen Formen von Weiblichkeit auf Schönheit als sozialer Praxis beruht.[25] Mich interessiert vor allem das Schönheitshandeln, also die Praxen, die auf die Hervorbringung einer lokal definierten ästhetischen Norm zielen. Der Begriff der Schönheit hat für mich deshalb nur in seiner lokalen Realisierung Bedeutung, die ich im Verlauf der Arbeit herausarbeiten werde.

Im Folgenden erläutere ich, welche Vorstellungen von Modernität meiner Analyse der praxeologischen Aneignung von moderner Weiblichkeit zugrunde liegen.

1.2.2 Modernität / Modernisierung

„How do we know modernity when we see it?" (Brenner 1998:9)

Die Frage, ob sich Modernität im Sinne des soziologischen Begriffs der Moderne sukzessive global ausbreitet und in einer weltweiten ‚Verwestlichung' resultiert, wurde von der Ethnologie verneint.[26] Die ethnologische Beschäftigung mit loka-

[23] Die praxeologische Herangehensweise knüpft dabei an ältere ethnomethodologische Konzeptionalisierungen geschlechtlichen Alltagshandelns als *doing gender* an, die Geschlecht als in und über alltägliche soziale Körperpraxen hervorgebrachtes Phänomen verstanden (Garfinkel 1967; West und Zimmerman 1991). Zur neueren Diskussion der Bedeutung von Praxen siehe vor allem Reckwitz (2003).

[24] Bock, Dölling und Krais beziehen Bourdieus Habitus-Konzept gewinnbringend auf die Geschlechterforschung (2007).

[25] Der Körper kann, wie sich erweisen wird, in sehr vielfältiger Form für den Herstellungsprozess von Geschlecht dienstbar gemacht werden.

[26] Der Begriff der Modernität hat eine lange und komplexe Geschichte in den Sozial- und Kulturwissenschaften, die hier nicht detailliert nachgezeichnet werden soll. Ich möchte an dieser Stelle nur skizzenhaft in Anlehnung an Giddens (1990) die zentralen Faktoren der klassischen europäischen Moderne wiedergeben, wie er sie für das historische Europa idealtypisch aus soziologischer Perspektive diskutiert: Giddens siedelt den Beginn der Moderne im 17. Jahrhundert an, als durch die Entwicklung von Kapitalismus sowie Industrialisierung – und damit verbunden Ra-

len Vorstellungen und Praxen von Modernität hat daher zu einer Pluralisierung der europäischen Moderne in ‚regionale', ‚alter/native', ‚indigene', ‚lokale', ‚parallele' oder auch einfach ‚andere' Modernitäten geführt, die neben der europäischen Moderne als gleichermaßen lokaler Artikulation eines spezifischen Transformationsprozesses stehen.

Lokale Modernitäten, so Knauft, „do not have to *be*[27] Western in a direct sense, but they do resonate with Western-style notions of economic and material progress and link these with images of social and cultural development – in whatever way these are locally or nationally defined" (2002:18). Modernität ist dabei ein zentraler Aspekt der Ziele, Programme und Propaganda von Nationalstaaten, die im Spannungsfeld von erwünschter Entwicklung und Fortschritt einerseits sowie andererseits der Behauptung von kultureller und religiöser Authentizität, die die Nation legitimieren soll, die ökonomische und administrative Modernisierung propagieren (Knauft 2002:4). Die Rolle des Staates erinnert daran, dass die Machtbeziehungen, die es in der Analyse lokaler Modernitäten zu berücksichtigen gilt, keinesfalls ausschließlich zwischen lokaler und globaler Ebene existieren, sondern für lokale AkteurInnen oft in viel direkterer Form zwischen lokaler und nationaler Ebene oder auch zwischen benachbarten Nationen erfahrbar werden.[28] Es sind die lokal und national spezifischen Formulierungen von Modernität, die die Ethnologie interessieren.

In diesen Modernitäten spielen neben der Etablierung konkreter sozialer, ökonomischer und politischer Strukturen Imagination und Praxen eine zentrale Rolle.[29] Für Appadurai etwa ist „the work of the imagination" zu einem konstitutiven Aspekt moderner Subjektivitäten geworden (1996:3). Auch Knauft spricht von „geographies of imagination" (2002:18), die auf lokaler Ebene elementare Trans-

---

tionalisierung und Bürokratisierung – tief greifende Transformationen der Gesellschaftsstrukturen sowie der Subjektkonstitutionen angestoßen wurden. Zu den entscheidenden Konsequenzen zählten die Etablierung neuer Institutionen, Prozesse von Individualisierung und sozialer Differenzierung, die Entbettung sozialer Beziehungen sowie veränderte Konzeptionen von Zeit und Raum.

27 Alle Kursivsetzungen in Zitaten entsprechen dem Original.

28 So merkt Appadurai an, dass „for the people of Irian Jaya, Indonesianization may be more worrisome than Americanization, as Japanization may be for Koreans, Indianization for Sri Lankans, Vietnamization for Cambodians and Russianization for the people of Soviet Armenia and the Baltic republics" (1996:32). Der ständige Verweis auf den Westen als vermeintlichen Ursprung aller (positiven wie negativen) lokalen Transformationsprozesse kann somit auch als alter Ethnozentrismus im neuen selbstkritischen Gewande verstanden werden.

29 Ausgelöst durch die Konfrontation mit lokalen, regionalen und staatlichen Formulierungen von Modernität ist die Frage, ob Modernität vor allem in dem sich globalisierenden konkreten Ensemble sozialer, politischer und ökonomischer Strukturen der klassischen europäischen Moderne oder in lokalen Imaginationen und Praxen von Modernität konstituiert wird, zu einem der Kristallisationspunkte ethnologischer Debatten geworden. Diese Diskussion soll hier nicht erschöpfend wiedergegeben werden, ich verweise auf Appadurai (1996), Comaroff und Comaroff (1993), Englund und Leach (2000), Foster (2002), Gaonkar (2001), Knauft (2002) sowie Lash und Friedman (1992).

formationen von Bedeutungen, Subjektivitäten, Lebensstilen etc. hervorrufen. Imaginationen sind dabei der Raum, in dem lokale AkteurInnen Modernität durch konkrete Praxen in ihrem persönlichen Leben zu verankern suchen, die wiederum neue Imaginationen und Strukturen hervorbringen.[30] Auf lokaler Ebene sind folglich die Bestrebungen von Staaten zur Modernisierung der Nation sowie auch nicht staatlich vermittelte Imaginationen eines modernen Lebens relevant. In meiner Arbeit werden die auf den Körper bezogenen Strukturen, Imaginationen und Praxen von Modernität im Mittelpunkt stehen, wobei ich Strukturen im Sinne Giddens' (1984) als Grundlage sowie Ergebnis sozialen Handelns ansehe und folglich das Verhältnis von Imaginationen, Strukturen und Praxen als ein dynamisches begreife.

Ausgangspunkt meiner Analysen stellt die lokal und national spezifische Artikulation von Modernität in Tanah Karo dar, die durch mediale Imaginationen und staatliche Diskurse konstituiert wird. Modernisierung (*modernisasi*), Fortschritt (*kemajuan*) und Entwicklung (*pembangunan*) waren die zentralen technizistischen Topoi des New Order-Regimes[31] unter Präsident Suharto und oberstes Ziel staatlichen Handelns in allen politischen Feldern. Zur Zeit meiner Feldforschung hatte die Idee der *modernisasi* nichts von ihrer Attraktivität verloren, sie war eher durch die auf den Sturz Suhartos im Jahr 1998 folgenden gesellschaftlichen Projekte von *reformasi* und *demokratisasi* befeuert worden. Abgesehen vom staatlichen Handeln war *modernisasi* die wirkmächtigste Imagination eines erstrebenswerten Lebens auf persönlicher wie gesellschaftlicher Ebene. Das staatliche Metanarrativ der *pembangunan* (Entwicklung)[32] konzentrierte sich in praktischer Hinsicht stark auf den technisch-ökonomischen Fortschritt als Leitmotiv gesellschaftlicher Entwicklung, es zielte jedoch auch auf die Entwicklung der Bevölkerung: „The development project of the New Order displays particular presuppositions about the nature of the transformation to a modern society: the emphasis of capital investment, big projects and a rationally ordered citizenry" (Robinson 1998:67).[33] Dieser „rational-

---

30 Mitchell warnt allerdings davor, über diesem „easy pluralism of alternative modernities" (2000:xii) die ökonomischen und politischen Machtstrukturen, in die heterogene Artikulationen von Modernität eingebunden sind, aus den Augen zu verlieren.

31 Die Regierungszeit von Suharto (1965-1998) wird als *Orde Baru*, als Neue Ordnung bezeichnet. In der Literatur ist der englische Begriff New Order üblich, den auch ich verwenden werde.

32 Der Stamm *bangun* im Substantiv *pembangunan* bedeutet ‚bauen', ‚aufbauen'. Etwa die Hälfte der staatlichen Entwicklungsgelder wurde tatsächlich für Bauarbeiten wie etwa Straßenbau und Gebäude ausgegeben.

33 Steedly präzisiert die Ideologie des *pembangunan* zwischen einerseits Fortschritt, also permanenter gesellschaftlicher Veränderung, und der gleichzeitigen Forderung von Ruhe und Ordnung in der Gesellschaft andererseits wie folgt: „*Pembangunan* (‚development'), the New Order's special mantra and its symbolic alternative to the uncontrolled and therefore destructive forces of *politik*, links the stability of ‚nothing happening' with the desirable national goal of economic progress. In the official rhetoric of the New Order, social stability is a prerequisite for orderly infrastructural transformation; the ‚directed' economic changes of pembangunan in turn promise to make

ly ordered citizenry" widmete der Staat große Aufmerksamkeit und unternahm entsprechende Anstrengungen, um eine nach Kriterien von Modernität, Effizienz, Ordnung und Rationalität agierende Bevölkerung zu formen: „Human beings must be made fit for society by turning them into citizens" (Philpott 2000:147). Die staatlichen Anstrengungen waren dabei hoch geschlechtsspezifisch, wie ich in Kapitel 3.3 ausführen werde.

Im Gegensatz zu einem liberalen Staatsverständnis, nach dem sich der Staat möglichst weitgehend aus den Angelegenheiten seiner BürgerInnen[34] heraushalten sollte, nahmen das New Order-Regime und auch sein demokratischer Nachfolger den entgegengesetzten Standpunkt ein: Das Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft war durch eine umfassende Bürokratisierung gekennzeichnet. Die BürgerInnen des indonesischen Staates waren noch auf Dorfebene Ziel von direktivem staatlichen Handeln, das sich von den Curricula in der Schule, dem Unterricht in der Nationalideologie *Pancasila* in allen Institutionen, der obligatorischen Mitgliedschaft in den *Dharma Wanita*-Vereinen[35] über die freitägliche Morgengymnastik in staatlichen Institutionen, die akribischen Vorschriften für das Tragen von Uniformen an bestimmten Wochentagen in Behörden, Schulen und Kindergärten bis zum Familienwohlfahrtsprogramm PKK (*Pembinaan Kesejahteraan Keluarga)* und zum Familienplanungsprogramm *Keluarga Berencana* erstreckte und so die gesamte Person in ihren körperlichen, intellektuellen und sozialen Potentialen umfasste.[36] Feith (1980) nannte das New Order Regime dementsprechend „repressive-developmentalist". Der indonesische Staat, so lässt sich zusammenfassen, sah seine BürgerInnen als Ressourcen, die in den Dienst der Entwicklung der Nation genommen werden müssen. Modern zu sein oder modern sein zu wollen, bedeutete im Indonesien des New Order-Regimes also auch immer, positiven Bezug auf die eigene Nation zu nehmen. Durch die Dezentralisierung Indonesiens seit 2001 wurden entscheidende Machtbefugnisse von der Ebene des Staates unter Umgehung der Provinzen direkt auf die Ebene der Landkreise (*kabupaten*) verlagert. Zur Zeit meiner Feldforschung war diese Stärkung der lokalen Ebene in Tanah Karo jedoch noch nicht so wirkmächtig geworden, dass die Bedeutung des Staates entscheidend relativiert worden wäre. Die Strahlkraft von ‚Entwicklung und Fort-

national stability a future reality. Change guarantees continuity, in other words: progress makes nothing happen" (1993:75).

34 Ich verstehe den Begriff der BürgerInnen hier im Sinne von StaatsbürgerInnen.

35 *Dharma Wanita*-Vereine sind Vereinigungen für die Ehefrauen von Staatsangestellten einer jeweils bestimmten Institution, in denen die Stellung der Frau der ihres Mannes in der institutionellen Hierarchie entspricht. Suryakusuma definiert *Dharma Wanita* „as an appendage of the state whose purpose is to organize and control the activities of civil servants' wives and ultimately those of civil servants, whose careers are affected by the performance of their wives in Dharma Wanita" (1996:99). Sie diskutiert in ihrem Aufsatz ausführlich die ideologische Grundlage, auf der der indonesische Staat seine Beamten und deren Ehefrauen organisiert und kontrolliert.

36 Ein eindrückliches Beispiel des umfassenden staatlichen Eingreifens auf Dorfebene anlässlich des Nationalfeiertages in den 1970er und 1980er Jahren gibt Sekimoto (1997).

schritt' hat – wenngleich in eher regionaler als nationaler Formulierung – nicht abgenommen.[37]

Der Zugriff des Staates auf seine BürgerInnen und der Prozess der Aneignung von Diskursen durch körperliche Praxen und Selbstregulierung ist auch für das Thema Geschlecht in Tanah Karo zentral. Ein Teil meiner Arbeit wird diese auf den geschlechtlichen Körper zielenden Aspekte staatlicher Diskurse und Macht fokussieren und zeigen, wie unterschiedlich schon auf sehr begrenztem Raum diese Disziplinierungen angeeignet und in heterogene und auch widersprüchliche Praxen umgesetzt werden.

Der Fakt, dass die BürgerInnen – zumindest teilweise – lernen, was von ihnen erwartet wird, richtet den Blick auf die produktiven Aspekte der Macht. Trotz des repressiven Charakters des New Order-Regimes sollte die oben beschriebene Bürokratisierung nicht mit bloßer Repression verwechselt werden. Wie oben ausgeführt, kontrolliert staatliche Macht BürgerInnen nicht lediglich, sondern konstituiert sie als mit Handlungsfähigkeit ausgestattete Subjekte, um staatliche Ziele verwirklichen zu können. Die angestrebte Entwicklung des Staates, so lässt sich schlussfolgern, steht in direkter Wechselwirkung mit der Transformation seiner BürgerInnen zu AgentInnen dieser gesellschaftlichen Transformation: „Development discourse predicates two kinds of human nature in conflict and describes the result in terms of agency – the raw material on which development is worked, and the agents of development" (Karp 2002:87). In diesem repressiven politischen Apparat kam den Geschlechterbeziehungen eine besondere Bedeutung zu, da „marriage and the family were targeted by the New order state as key sites for the production of Indonesian citizens" (O'Shaughnessy 2009:199). Männern und Frauen wurden im Rahmen der auf Modernisierung zielenden Politik im Sinne eines *social engineering* dezidiert unterschiedliche Rollen zugewiesen, wie Robinson formuliert: „The constitution of women's citizenship in terms of difference, the equation of women's citizenship with motherhood, and the associated qualities of wifeliness that characterized New Order gender ideology were fundamental to the state ideology and its family foundation (*azas kekeluargaan*)" (2009:87). Auf diesen Aspekt werde ich in Kapitel 4 näher eingehen.

Die Artikulation von Modernität in Tanah Karo ist somit ein komplexes Bündel von Strukturen, Imaginationen, Praxen, Institutionen und Programmen lokaler, nationaler und globaler Provenienz. Hier verbinden sich soziale, politische und ökonomische Strukturen bzw. eine Politik, die diese Strukturen in durchaus handfester Form hervorzubringen trachtete, mit Imaginationen eines modernen Lebens, das mit Technisierung, dem Ausbau der Infrastruktur, mit Wirtschaftswachstum, steigendem Konsum, bürokratischer Effizienz, Rationalität und dem Lebensstil und Konsum der Mittelschicht assoziiert wurde. Da der Lebensstil der

[37] Zu den Konsequenzen der Dezentralisierung siehe Aspinall und Fealy (2003), Aspinall und Mietzner (2010), Benda-Beckmann und Benda-Beckmann (2007), Holtzappel (2002), Holtzappel und Ramstedt (2009) und Schmit (2008).

Mittelklasse auf lokaler Ebene eine zentrale Rolle in den Imaginationen von Modernität einnimmt, möchte ich mich diesem Thema auf den folgenden Seiten zuwenden.

1.2.3 Mittelschicht und Konsumgesellschaft

> *„Nevertheless, where there is consumption there is pleasure, and where there is pleasure there is agency"* (Appadurai 1996:7)

Um die 1980er Jahre entdeckten die Politik- und Wirtschaftswissenschaften die neue indonesische Mittelklasse. Ihr rasches Wachstum seit 1965 lag in der sich beschleunigenden ökonomischen Entwicklung sowie in den veränderten Machtstrukturen durch die Prominenz des Militärs, die Ausweitung des Verwaltungsapparates und die Bedeutung von technischen und wirtschaftlichen Eliten im Rahmen des Entwicklungsparadigmas nach der Machtübernahme durch Suharto im Jahr 1965 begründet (Dick 1985; Tanter und Young 1990).[38] Einigkeit herrschte darüber, dass die Mittelklasse ein überwiegend städtisches Phänomen war, was durch die Erhebungen des Staatlichen Amtes für Statistik über prozentuale Haushaltsausgaben im städtisch-ländlichen Vergleich belegt werden konnte (Arief 1978; Dick 1990).[39] Keine Einigkeit herrschte in Bezug auf die Frage, wie sich diese Mittelklasse, die als städtisches Phänomen verstanden wurde, definieren ließ.[40] Während einige Autoren aus marxistischer Perspektive die Klassen im postkolonialen Indonesien durch ihr Verhältnis zu den Produktionsmitteln definierten, eine nicht weiter differenzierte Kategorie der Mittelklasse oder gar einer ‚Kultur der Mittelklasse' als analytisch unscharf ablehnten und interne Differenzierungen sowie die Berücksichtigung einer Kategorie der Bourgeoisie forderten (Robison 1986; 1990), orientierten sich andere in einer phänomenologischen Herangehensweise an Webers Begriff der Lebenschancen und definierten die Mittelklasse über einen distinkten Lebensstil (Dick 1985; 1990).[41] So forderte Dick, man solle „not allow the occupational heterogeneity of these social groups to obscure the coherence in culture, lifestyles and values" (1990:64)[42]. Da mich im Rahmen meiner

---

[38] Die historischen Vorläufer der postkolonialen Mittelklasse stellen die Angestellten der Kolonialverwaltung und der kolonialen „intelligentsia" dar (Dick 1985:71).

[39] Als Indikatoren für die Zugehörigkeit zur städtischen Mittelschicht aus der Perspektive von Einkommen und Konsumpraxen galt etwa der Besitz eines Autos, eines Motorrads, eines Fernsehers, Kühlschranks oder eines Kassettenrekorders, wie er von dem Nationalen Amt für Statistik erhoben wurde (Dick 1990:75).

[40] Da sich die ersten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen um die Frage drehten, was von der neuen indonesischen Mittelklasse in politischer Hinsicht zu erwarten sei, hatte die Frage der Definition nicht nur theoretische, sondern auch ganz handfeste politische Implikationen. Dieser Frage widmete sich die Konferenz *The Politics of Middle Class Indonesia* an der Murdoch University 1986, aus der der Sammelband von Tanter und Young hervorging (1990).

[41] Der Begriff der Lebenschancen bezieht sich auf die Chancen der Güterversorgung, der äußeren Lebensstellung sowie der Gestaltung des inneren Lebensschicksals (Ritsert 1998:78f).

[42] Hierzu siehe auch Ansori (2009), der über Praxen der Mittelklasse in Jakarta schreibt.

Arbeit die Mittelklasse nicht als sozialstrukturelle Kategorie, sondern zum einen als Gruppe, die sich durch spezifische Konsumpraxen und ein distinktes Wertesystem konstituiert, sowie zum anderen als Imagination eines modernen Lebens interessiert, schließe ich mich der phänomenologischen Betrachtungsweise an. Lebensstile und Konsumpraxen sowie die Bedeutungen, die lokale Akteurinnen ihnen beimessen, bieten produktive Anschlussmöglichkeiten für eine ethnologische Analyse.

Dick hatte bereits 1985 ein relationales Verständnis von Konsumpraxen vorgeschlagen. Dabei standen nicht die Konsumgüter an sich, sondern Konsum als soziale Praxis im Mittelpunkt. Der Konsum der Mittelschicht zeichnete sich, so Dick, durch die Praxis der Privatisierung des Zugangs zu den Gütern aus, während die „*kampung* society" (1985:75)[43] Konsumgüter in dem Sinne sozialisiert, dass sie selbstverständlich verliehen und so allgemein zugänglich gemacht wurden: „A refusal to lend something is regarded as antisocial. Houses are left open to anyone who wants to drop in or walk through. What one has is a matter of common knowledge. It is the social pressure to share possessions, as well as the lack of privacy, that tends to drive the more prosperous out of the *kampung*, either physically or socially… In order to establish and defend their exclusive access to the goods they have purchased, their doors are likely to be locked and their windows barred. Once a family has fled the orbit of *kampung* society, the only constraint upon its level of consumption is its own income and the ever-present threat of theft" (Dick 1985:75). Die Konsumpraxen der neuen Mittelklasse, so lässt sich schlussfolgern, unterscheiden sich nicht nur anhand des Einkommens und der erworbenen Güter, sondern auch anhand der individualisierten Praxis von Konsum, die sich zur Distinktion eignet und eine Stadt-Land-Hierarchie impliziert. Die geographische Formulierung sozialer Differenz wird in meiner Arbeit eine große Rolle spielen.

Dieser distinkte Lebensstil hat in Indonesien dabei weit über die Grenzen der Mittelklasse hinaus an Bedeutung gewonnen und sich mit Imaginationen eines modernen Lebens verknüpft, die unabhängig von der jeweils ökonomischen Potenz wirksam sind. Die Einbindung in die Konsumgesellschaft – sei es durch tatsächlichen Konsum oder die Imagination von Gütern und Dienstleistungen – ist zu einem bedeutsamen Aspekt des Lebensstils auch von Menschen in ökonomisch prekären Verhältnissen geworden: „One does not have to have a high disposable income to desire consumption of new commodities, or to aspire to associated lifestyles" (Robinson 1998:63). Die Mittelklasse mit ihrer „culture of consumerism and lifestyle" (Ansori 2009:88) ist zu einem zentralen Aspekt der Imagination von Modernität geworden (vgl. Evers und Gerke 1999). Diesen Punkt werde ich in den Kapiteln 6 und 7 näher ausführen.

[43] *Kampung* (Dorf) wird hier nicht im geographischen, sondern im sozialen Sinne verstanden.

Für die westlichen Gesellschaften konstatierte Bourdieu schon Mitte der 1980er Jahre das Phänomen der Individualisierung von Körpern, der neuen Sorge um Gesundheit, Aussehen und Fitness des Körpers (1984). Der Konsum von körperbezogenen Dienstleistungen und Produkten sowie die Aneignung eines angemessenen körperlichen Habitus dienten hier zunehmend der Distinktion. Der Körper wird zum primären Medium des Ausdrucks der Position einer Person im sozialen Raum und muss entsprechend als Projekt verstanden und als Objekt gestaltet werden: „In the affluent West, there is a tendency for the body to be seen as an entity which is in the process of becoming; a project which should be worked at and accomplished as part of an individual's self-identity“ (Shilling 1993:5). Die Gestaltungsmöglichkeiten beschränken sich dabei nicht auf das Äußere, die Oberfläche, sondern umfassen zunehmend auch das Innere des Körpers. Im Verlauf meiner Arbeit wird deutlich werden, dass auch in Tanah Karo der (weibliche) Körper ein zentrales Objekt der distinktiven Konsumpraxen wird.

Die Diskussionen über die indonesische Mittelklasse zeichneten sich dadurch aus, dass Geschlecht keinerlei Rolle spielte – ein Fakt, den Abeyasekere schon in einem ad hoc-Statement zum Ende der Monash-Konferenz im Jahre 1986 ausführlich kritisierte und mit den Worten beendete: „It does make a difference that half of the people you have been calling middle class are women“ (1990:178). Während sich der Mainstream der Politikwissenschaft auch in späteren Publikationen nicht in der Lage sah, bei der Analyse der Mittelklasse in Indonesien und anderen Ländern Südostasiens Geschlecht als konstitutiv mitzudenken[44], konstatierte Stivens in der Einleitung zum Sammelband *Gender and Power in Affluent Asia* (Sen und Stivens 1998), dass „gender relations are central to the making of middle classes and modernity in the region and, second, that representations of gender occupy a central place in the contests about meanings and identities accompanying these processes“ (1998:1). Zentrale Aspekte der modernen, am Ideal der Mittelklasse orientierten Weiblichkeit stellen dabei Femininität und Häuslichkeit dar. Im Kontext der Mittelklasse gewinnt folglich auch der geschlechtliche Körper als Mittel der Distinktion eine neue Bedeutung: Der Konsum von Produkten und Dienstleistungen zur Förderung von Femininität als Praxis moderner Weiblichkeit gewinnt seine Bedeutung vor diesem Hintergrund sozialer Differenzierung.

[44] Der sechs Jahre später erschienene Sammelband von Robison und Goodman *The New Rich in Asia* (1996) über die ‚middle-class revolution' in verschiedenen südostasiatischen Ländern erwähnte die Kategorie Geschlecht ebenfalls nicht als relevanten Faktor. Es existieren noch nicht einmal die Stichworte *gender* oder wenigstens *women* – ganz zu schweigen von *men*. Die Abwesenheit der Kategorie Geschlecht in politikwissenschaftlichen Forschungen zu Südostasien und speziell Indonesien thematisieren auch Stivens (1991) und Blackburn (2009).

1.2.4 Forschungslage

Das Thema Geschlecht in Indonesien bzw. im südostasiatischen Raum hat – wie auch in anderen Disziplinen trotz eines relationalen Verständnisses meistens als Thema ‚Frauen' verstanden – seit Jahren große ethnologische Aufmerksamkeit erfahren.[45] Da ich in den entsprechenden Kapiteln Literatur ausführlich diskutiere, erfolgt hier nur ein kurzer Überblick. Die in den Sammelbänden von Atkinson und Errington (1990), Locher-Scholten und Niehof (1992), Oey-Gardener und Bianpoen (2000), Ong und Peletz (1995), Robinson und Bessell (2002) sowie Sears (1996) vertretenen AutorInnen beleuchten verschiedene Facetten des Themas Geschlecht aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven. Staatliche Geschlechterpolitik sowohl während des New Order-Regimes als auch nach dem Sturz Suhartos diskutieren Robinson (2009), mit dem Schwerpunkt von Ehe bzw. Ehegesetzen auch O'Shaughnessy (2009) sowie Nurmila (2009).

Dem Thema der Transformation von Geschlechterbeziehungen im Kontext von Modernität bzw. Modernisierung widmen sich etwa Wolf ausführlich in ihren Arbeiten über junge javanische Industriearbeiterinnen (1992; 1993) oder Brenner in ihrem Buch über Frauen im Batik-Handel in Solo, die sich von einem modernen Lebensstil explizit abgrenzen (1998).[46] Geschlecht und Modernität sind ansonsten überwiegend im Kontext urbaner Eliten oder medialer Inszenierungen diskutiert worden (Sen 1993; 1998; Sunindyo 1993). Leider existieren nur wenige Arbeiten, die in diesem Kontext explizit den Körper und seine Praxen thematisieren. Die islamischen Diskurse über den (weiblichen) Körper wurden explizit von van Wichelen (2010) sowie von Holike (2008) analysiert. Jones erläutert in ihren Aufsätzen am Beispiel von Kursen zur Entwicklung der femininen Persönlichkeit sehr differenziert das Ideal moderner Weiblichkeit in seinen körperlichen Dimensionen (2007; 2010). Brenner (1996) , Smith-Hefner (2007) sowie van Wichelen (2009) diskutieren angesichts der seit den 1990er Jahren zunehmenden Anzahl von Kopftuch tragenden Frauen die Bedeutungen dieser Bekleidung im sich wandelnden gesellschaftspolitischen Kontext. Hier ist auch Bennett zu nennen, die das Ideal moderner Weiblichkeit mit dem Fokus auf Sexualität in der Region von Mataram/Lombok diskutiert (2002; 2003; 2005). Das Thema Sexualität von jungen Frauen im Kontext des Spannungsverhältnisses von Modernität und Tradition[47] thematisieren auch Bellows (2003), Jennaway (2002a; 2002b) sowie Nilan (2003).[48]

---

45 Explizit das Thema Männlichkeit analysieren nur Clark (2004a; 2004b; 2010) und Nilan (2009).

46 Ethnologische Analysen der Konzeptionalisierungen von Weiblichkeit auf der Ebene des indonesischen Staats diskutiere ich in Kapitel 3.3.

47 Die genannten Autorinnen verstehen Tradition nicht als unumstrittene und ungebrochene kulturelle Überlieferung, sondern als hegemoniale und interessengeleitete Strategie, aktuelle soziale und/oder politische Konstellationen als unveränderbar festzuschreiben. Selbstverständlich kann ein solcher Versuch nicht völlig willkürlich erfolgen, sondern muss einen gewissen gesell-

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Themen Geschlecht, Modernität und Körper jeweils für sich Forschungsgegenstände waren, bisher jedoch nicht in systematischer Weise miteinander verknüpft und vor allem nicht auf den ländlichen Raum bezogen wurden.

1.3 Aufbau der Arbeit

Meine Arbeit nähert sich über die Beschreibung der allgemeinen Konturen des Lebens in Tanah Karo in Kapitel 2 den Geschlechterdiskursen, die auf lokaler Ebene relevant sind und in Kapitel 3 erläutert werden: Hier trifft die Konstitution der Geschlechterverhältnisse im Kontext der sozialen Organisation der Karo auf staatliche Interventionen, kirchliche Perspektiven, mediale Inszenierungen und Imaginationen des Westens. In Kapitel 4 erläutere ich – fokussiert durch die Perspektive des Unterrichts in einer christlichen Mädchenschule – zentrale Aspekte des modernen Körpers, die die Grundlage für die Darstellung von modernen Körperpraxen, die sich um *salons* und Aerobic-Studios kristallisieren, in Kapitel 5 liefert. Sind diese beiden Kapitel eher deskriptiv, reflektiere ich die dort geschilderten Imaginationen und Praxen des modernen Körpers in Kapitel 6 vor dem Hintergrund der sozialen Differenzierung der Gesellschaft auf lokaler Ebene. Hier liegt mein Augenmerk auf den heterogenen Aneignungsprozessen im Kontext der sozialen Distinktion. In Kapitel 7 werde ich die Bedeutung von moderner Weiblichkeit für die Transformation von Geschlechterverhältnissen auf lokaler Ebene diskutieren und im abschließenden Kapitel 8 meine Ergebnisse resümieren.

Ziel meines Buches ist es nicht, einen homogenen Trend, eine neue Metanarration körperlicher geschlechtlicher Identitäten zu schreiben, sondern vielmehr die diskursiven Felder und Praxen zu kartographieren, in denen sich Erfahrungen entfalten und Identitäten angeeignet werden. Die Diskurse um den schönen Körper stellen ein Terrain mit vielen Facetten dar, die lokalen, nationalen oder globalen Ursprungs sind. Es wird mir folglich darauf ankommen, die Widersprüche und Konflikte, die das Phänomen des schönen Körpers birgt, herauszuarbeiten. Ich orientiere mich dabei an Anna Tsings „writing strategy in which curiosity is not overwhelmed by coherence" (1993:33).

Mein Blick auf die AkteurInnen in dieser Arbeit wird getragen von Bewunderung und Respekt für ihre Energie, Kreativität und Willensstärke, ihren Erfindungsreichtum und Eigensinn. Ich kann mich nicht daran erinnern, dass eine oder einer von ihnen jemals an der eigenen Handlungsfähigkeit gezweifelt hätte –

schaftlichen Rückhalt haben. Modernität und Tradition sind ein sich gegenseitig bedingendes Begriffspaar, da beide in Abgrenzung zueinander definiert werden. Ich schließe mich diesem Verständnis von Tradition und Modernität an.

[48] Beazley (2003) und Utomo (2002; 2003) haben sich im Kontext gesundheitspolitischer Überlegungen zu HIV/AIDS mit dem Thema Sexualität beschäftigt. Diese Forschungen verzichten jedoch weitgehend auf eine kulturelle Kontextualisierung der (teilweise quantitativen) Daten.

wenngleich sie sich der Eingeschränktheit ihrer Optionen oft schmerzhaft bewusst waren. Dieser Bewunderung sind auch die langen Passagen aus Interviews und Aufzeichnungen geschuldet: Ohne meine ethnographische Autorität in dieser Arbeit negieren zu wollen, sollen diejenigen, auf deren Leben sich meine Arbeit bezieht, einen angemessenen Platz erhalten und nicht auf bloße Illustrationen meiner Erkenntnisse reduziert werden.

2 Das Feld

Obwohl sich meine Forschung auf einen geographisch sehr kleinen und begrenzten Raum beschränkt, weisen die Diskurse, Prozesse und Praxen, die Tanah Karo als Feld meiner Untersuchung konstituieren, zeitlich und räumlich über diesen engen Rahmen hinaus. Auch die Hochebene wurde vom Prozess der zunehmenden Deterritorialisierung erfasst und kann nicht allein in ihren geographischen Grenzen verstanden werden (vgl. Appadurai 1996; Hannerz 1996; Marcus 1995).[49] Das theoretische Wissen über weltweite Verflechtungen bereitete mich trotzdem nur ungenügend auf mein beunruhigtes Erstaunen vor, am Ort der Feldforschung auf das heimische Langnese-Eis, in Indonesien unter der Marke Wall's verkauft, Werbung für Herbizide und Pestizide des Bayer-Konzerns, leidenschaftliche Diskussionen über die englische Premier League, Starschnitte von Bollywood-Stars wie Sharukh Khan, begeisterte Michael-Schumacher-Fans und aufmerksame Leser der US-amerikanischen Ethnologin Mary Steedly, die über die Karo geschrieben hat, zu stoßen. Die unverhohlene und ansteckende Begeisterung, mit der die Menschen in Tanah Karo als modern definierte Phänomene begrüßten, verwandelte

[49] Das ist beileibe kein rezentes Phänomen: Vor allem ökonomische Beziehungen verbinden das Hochland seit Jahrhunderten mit dem Tiefland und vermittels dieser Handelskontakte auch mit den damaligen internationalen Seehandelsrouten (Kozok 1990). Durch Mission, Kolonialismus, die Etablierung des postkolonialen Nationalstaates, Tourismus, Medien und die Einbindung in die Konsumgesellschaft hat die Intensität dieser Vernetzung in den letzten Jahrzehnten jedoch massiv zugenommen.

meine Beunruhigung in Neugier. Langsam folgte meinem theoretischen Verständnis der *production of locality* (Appadurai 1996) das praktische Begreifen der Konsequenzen von Globalisierung und der Einbindung in nationalstaatliche Strukturen. So merkt Hannerz an: „In dem Ausmaß, in dem Menschen heute mit ihren kulturellen ‚Bedeutungen' im Raum unterwegs sind und in dem Maße, wie Bedeutungen selbst da auf Wanderschaft gehen, wo die Menschen in ihren angestammten Orten bleiben, können geographische Räume Kultur nicht wirklich beinhalten oder gar begrenzen" (1995).

Ich werde in meiner eher klassisch anmutenden Beschreibung des Feldes diejenigen Prozesse berücksichtigen, die es immer wieder transformieren. Tanah Karo war nicht nur für mich, sondern auch für meine GesprächspartnerInnen vor Ort selbstverständlich Teil eines größeren Kontextes – mal regional, mal national, mal transnational –, den sie sich aktiv aneigneten, um das Leben vor Ort nach eigenen Vorstellungen zu gestalten. Das Feld verzweigte sich in die Welt drum herum und diese wiederum konstituierte in entscheidender Weise das Feld.

Im Sinne Appadurais verstehe ich meine Skizzierung des Lebens in der kleinstädtischen Hochebene in zeitlicher Hinsicht als eine Momentaufnahme der Jahre 2001/2002 einer sich stetig wandelnden lokalen Lebenswelt und in räumlicher Hinsicht als eine Detailaufnahme eines größeren Ganzen – einer Welt, die durch „cultural flows" zunehmend national und transnational vernetzt wird und auch auf kleinstem Raum durch lokale Aneignungsprozesse, die *production of locality*, eine spezifische Morphologie hinterlässt. Da eine umfassende Kartographie der Lokalität produzierenden Diskurse unmöglich ist, werde ich die von Appadurai genannten fünf großen „cultural flows" der „ethnoscapes", „mediascapes", „technoscapes", „financescapes" und „ideoscapes" (1996:33) nicht akribisch abarbeiten, sondern mich auf die Phänomene konzentrieren, die für mein Thema relevant sind. Eine Vertiefung der jeweils skizzierten Diskurse sowie eine genauere Darstellung der lokalen Aneignungsprozesse erfolgt in den empirischen Kapiteln. Der Überblick über diese oft widersprüchlichen, von Verwerfungen gekennzeichneten Landschaften, die das Feld meiner Untersuchung konstituieren, steckt den diskursiven Rahmen ab, innerhalb dessen sich die lokalen AkteurInnen bewegen. Auf den folgenden Seiten werde ich versuchen, diese quecksilbrige Unübersichtlichkeit für meine Arbeit handhabbar zu machen.

Ich beginne mit einer kurzen Skizze der Geschichte des Landkreises seit Mitte des 19. Jahrhunderts.[50] Damit möchte ich nicht suggerieren, dass die Geschichte der Karo oder auch die Geschichte der Beziehung der Karo zur Welt jenseits der Hochebene erst mit den Europäern begann. Karo standen schon vorher durch Handelsbeziehungen in einem regen Kontakt vor allem mit der malaiischen Bevölkerung des Tieflands, ihren direkten Nachbarn, wie in frühen Reiseberichten etwa Anderson aus dem Jahr 1823 (Anderson 1971) oder Marsden schildern (vgl.

[50] Für die Vor- und Frühgeschichte siehe Kozok (1990:12ff).

Kipp 1996:141ff). Mit Kolonialismus und Mission setzen jedoch für mein Thema relevante Prozesse wie die Christianisierung und die spätere Einbindung in den postkolonialen Nationalstaat ein.



Abb. 1: Blick von Berastagi über die Hochebene auf den Vulkan Gunung Sinabung. (Foto: Kerstin Klenke)

Die Hochebene Tanah Karo, die identisch mit dem gleichnamigen Landkreis Tanah Karo (*Kabupaten Tanah Karo*) ist, erstreckt sich südöstlich von Medan auf einer Höhe von ca. 1300 m über gut 2100 km² bis zum Toba-See und ist Teil der Provinz Nord-Sumatra (*Propinsi Sumatera Utara*).[51] Tanah Karo ist ein sehr zerklüftetes Terrain, aus dem sich die zwei majestätischen Vulkane *Gunung Sibayak* (2094 m) und *Gunung Sinabung* (2475 m) erheben. Die Gesamtbevölkerung von Tanah Karo betrug im Jahr 1999 284.110 EinwohnerInnen. Tanah Karo ist das Kernland der Karo Batak, deren ursprüngliches Siedlungsgebiet sich über die Grenzen der Hochebene hinaus bis in das Tiefland kurz vor Medan erstreckt.[52]

---

51 Im Westen grenzt Tanah Karo an den Landkreis Aceh Tenggara der Provinz Aceh (*Daerah Istimewa Aceh*), im Norden an die Landkreise Langkat und Deli Serdang, im Westen an Simalungun, und im Süden an Dairi.

52 Die Karo gelten als eine Untergruppe der Batak, die in Toba, Simalungun, Mandailing und Dairi aufgeteilt werden. Die Diskussion um die historische Genese der HochlandbewohnerInnen als Karo bzw. als Karo Batak diskutiert Kipp (1996:24ff).

2.1 Historische Aspekte

Obwohl die Ostküste Sumatras schon sehr lange eine wichtige Station in internationalen Handelsbeziehungen darstellte, erfolgte eine kontinuierliche europäische Präsenz im Tiefland erst ab 1863, als ein niederländisches Investment-Consortium die erste Tabakplantage anlegte. 1870 gerieten die malaiisch-islamischen Sultanate der Küstenregionen bereits unter holländische Herrschaft. Der Erfolg der ersten Plantagen führte zu weiteren Investitionen, sodass 1888 schon 148 europäische Unternehmen im Tiefland existierten.[53] Der Krieg zwischen der niederländischen Kolonialmacht und Aceh (1873-1913) bereitete den Plantagenbesitzern des Tieflandes jedoch die Sorge, dass sich die im Hochland und seinen Ausläufern wohnenden ‚heidnischen' Karo durch eine Islamisierung mit Aceh verbünden könnten. Sie schlugen daher 1888 vor, dass die niederländische Regierung auch das Hochland unter ihre Kontrolle bringen und veranlassen solle, die Karo – wie schon die Toba Batak und die Angkola Batak – zu missionieren.[54] Die Regierung widersetzte sich den Annektionsplänen für weitere 15 Jahre, erlaubte aber die Missionierung im Tiefland. So finanzierten die Plantagenbesitzer die Arbeit der *Nederlandsch Zendelinggenootschap* (NZG), der niederländischen Missionsgesellschaft, die 1890 mit ihrer Arbeit begann. Die Karo hatten bis dahin kein Konzept von ‚Religion' als einer vom Alltag getrennten Sphäre, da alle Aspekte des Lebens – Landwirtschaft, Politik, Verwandtschaft, Krankheiten – eng mit dem Glauben an Geister und übernatürliche Kräfte verwoben waren. Karo bezeichnen diese Sphäre des Lebens als *perbegu* (K, ‚einer, der Geister hat').[55] Die Mission war in den ersten Jahren äußerst erfolglos: Der erste Missionar reiste nach zwei Jahren unverrichteter Dinge ab, während dem folgenden im Jahr 1893 sechs Taufen gelangen. Auf Einladung rivalisierender lokaler Führer aus Kabanjahe kamen 1902 schließlich die ersten Missionare der NZG auf die Hochebene. Ihre Ankunft war begleitet von Unruhen, da keine Form politischer Organisation oberhalb der Dorfebene existierte und die lokalen Führer um politische Assoziationen mit den Niederländern konkurrierten. Die ersten fünf Jahre der Missionstätigkeit wurden folglich von Scharmützeln zwischen niederländischen Truppen und Karo begleitet, bis 1907 fünf von den Niederländern ausgewählte lokale Führer die *Korte Verklaring* unterschrieben, mit der Tanah Karo Teil der *Afdeling Simelungun – en Karolanden* wurde und somit unter niederländische Autorität geriet. 1941 lösten sich die christlichen Gemeinden, die zu dem Zeitpunkt 5000 Mitglieder hatten (Kipp 1996:191), anlässlich der Okkupation durch Japan und der Internierung niederländischer StaatsbürgerInnen von den europäischen Wurzeln und etablierten die

[53] Eine ausführliche Darstellung findet sich bei Stoler (1985).

[54] Die Toba und Angkola wurden bereits seit den 1860er Jahren von der Rheinischen Mission missioniert.

[55] Zur Entstehung der Idee einer von sozialen, politischen und ökonomischen Aspekten weitgehend isolierten ‚Religion' siehe Kipp (1996:239ff; vgl. Steedly 1993:50ff). Eine Gesamtdarstellung der frühen Mission ist bei Kipp (1990) zu finden.

‚Kirche der protestantischen Karo Batak', (*Gereja Batak Karo Protestan,* im Folgenden GBKP), obwohl es zu dem Zeitpunkt noch keine ordinierten PastorInnen unter den Karo gab. Die Hochebene war in den anschließenden Jahren Schauplatz blutiger Kämpfe im Unabhängigkeitskrieg gegen die Niederländer, bei denen die Karo aus ihren Dörfern flohen und ihre Häuser anzündeten, um den Niederländern verbrannte Erde zu hinterlassen (Kipp 1996:61).[56]

Mit dem Übergang in die Hände der Karo gewann das Christentum langsam an Attraktivität, da es nicht mehr mit den Niederländern und vor allem den verhassten Plantagen assoziiert wurde: Die Missionare waren, wie Kipp bemerkt, schließlich „in absentia" erfolgreich (1990:227). Befördert wurde dieser Prozess durch die Machtergreifung von Suharto im Jahre 1965, in deren Folge alle, die keiner der großen Religionen angehörten, als vermeintliche Atheisten und damit Kommunisten verfolgt wurden. In dieser Zeit fanden Massenkonversionen statt.[57] Wenngleich die Angaben über die steigenden Mitgliederzahlen widersprüchlich sind, wird deutlich, dass das Christentum unaufhaltsam an Attraktivität gewann.[58] Heute sind 70,2 % der Bevölkerung von Tanah Karo christlichen Glaubens.

Nach diesem kurzen historischen Überblick wende ich mich der aktuellen Lebenssituation auf der Hochebene zu.

Ein Bollwerk gegen die Unübersichtlichkeit und ein unverzichtbares und faszinierendes Nachschlagewerk stellt das Jahrbuch des Amtes für Statistik des Landkreises Karo (*Badan Pusat Statistik Kabupaten Karo*, im Folgenden BPSKK) dar, auf dessen Angaben ein großer Teil der folgenden Konturen des Lebens auf der Hochebene beruhen. Hier kann die geneigte Leserin nicht nur erfahren, wie viele Briefe in den jeweiligen Postämtern aufgegeben wurden und wie viele davon Einschreiben waren, sondern auch die Anzahl der SchülerInnen sowie der Klassenräume in jeder einzelnen Grundschule studieren oder beispielsweise die Anzahl von Hühnern in den Dörfern des Landkreises nachlesen. Es mag sich noch so viel ändern – zählen kann man es immer. Die statistischen Angaben auf den folgenden Seiten sind überwiegend der unerschütterlichen Gründlichkeit der MitarbeiterInnen dieses Amtes geschuldet.

---

56 Steedly schildert die Auseinandersetzungen im Kontext des Unabhängigkeitskrieges gegen die Niederländer (1993; 1996).

57 Vorchristliche bzw. vormuslimische Glaubensvorstellungen sind durchaus präsent, werden aber zunehmend individuell praktiziert. Steedly skizziert die Position der GBKP gegenüber vorchristlichen Glaubensvorstellungen (1993:68ff).

58 Lauruhn berichtet von seiner Reise durch die protestantischen Kirchen in Nord-Sumatra, dass 1966 30.000 Karo, also ca. 6% der damaligen Bevölkerung zur GBKP gehört hätten, 1968 schon 60.000, also ca. 12% (1968:77). Grothaus gibt dagegen für 1966 33.240 und für 1968 77.294 Mitglieder an (1970:3). Nach Steedly waren Mitte der 1980er Jahre dann 47% der Bevölkerung Christen (1993:68). Ginting schildert ausführlich die Entwicklung der vorchristlichen ‚Religion' *perbegu* nach Beginn von Kolonialismus und Mission bis in die Zeit der Unabhängigkeit (2004; vgl. Sibeth 1990:64ff).

2.2 Konturen des Lebens in Tanah Karo

Hier sollen kurz die zentralen Aspekte des Lebens auf der Hochebene skizziert werden. Meine Darstellung bezieht sich auf die Situation in den Jahren 2001/2002 und ist somit eine historische Momentaufnahme. Demokratisierung und Dezentralisierung, ökonomische, soziale und politische Veränderungen haben das Leben in Tanah Karo in den darauf folgenden Jahren neu konturiert. Zur Zeit meiner Feldforschung waren die im Folgenden beschriebenen Bedingungen jedoch der unmittelbare Rahmen des Alltags meiner GesprächspartnerInnen. Um der Unmittelbarkeit und Intensität ihrer Erfahrungen, Aktivitäten und Hoffnungen gerecht zu werden, habe ich mich trotz der zeitlichen Distanz für den Gebrauch des Präsens entschieden.

Die Höhenlage bedingt ein gemäßigtes Klima mit Temperaturen, die für das Jahr 1999 zwischen 14°C nachts und 27° tagsüber lagen und im Mittelwert nur geringfügig um die 19° schwankten. Die monatliche Niederschlagsmenge lag zwischen 41,5 mm im März und 159,5 mm im September[59] (BPSKK 2000:2-3). Durch den vulkanischen Boden, das kühle Klima und die regelmäßigen Niederschläge bietet Tanah Karo optimale Bedingungen für den Obst- und Gemüse-Anbau.

Die trockenen Zahlen, nach denen zu dem regionalen Bruttosozialprodukt von Tanah Karo die Landwirtschaft mit 62%, der Handel mit ca. 10%, der Tourismus mit ca. 2,5% und die Industrie mit lediglich 0,42% beitragen, vermitteln ein realistisches Bild des ökonomischen Lebens auf der Hochebene.[60] Mehr als 83% der Haushalte arbeiten in der Landwirtschaft (BPSKK 2000:108). Sind in Kabanjahe nur gut 37% der Haushalte in der Landwirtschaft tätig, so sind es in Berastagi immerhin 87% (BPSKK 2000:108).[61] Im Unterschied zum Tiefland existieren auf dem zerklüfteten Terrain der Hochebene keine Plantagen. Neben Reis und Mais wird Gemüse wie Kartoffeln, Kohl, Karotten, Zwiebeln, Chili, Lauch und Tomaten angebaut. Auch Früchte wie Bananen, Durian, Avocado und Mango, aber vor allem Mandarinen, die in nur wenigen Gegenden Indonesiens wachsen, sowie Passionsfrüchte, für die Berastagi berühmt ist, zählen zu den Anbauprodukten.[62]

---

[59] Die zwei Regenzeiten von August bis Januar und März bis Mai, so wurde mir wiederholt gesagt, wiesen seit El Niño nicht mehr die gewohnte Regelmäßigkeit auf. Meine eigenen Beobachtungen während der Feldforschung sowie die Statistiken der meteorologischen Station in Tanah Karo für 1998 und 1999 bestätigen diese Aussagen (BPSKK 1999:3; 2000:3). Ich vermag jedoch nicht zu entscheiden, ob sich dieses Phänomen tatsächlich auf El Niño zurückführen lässt oder eine gewöhnliche Abweichung darstellt.

[60] Für die vollständigen Angaben vgl. BPSKK (2000:204).

[61] Rechnet man Kabanjahe heraus, sind mehr als 90% der Haushalte auf der Hochebene in der Landwirtschaft tätig.

[62] Das Statistikjahrbuch Tanah Karo 2000 gibt für den landwirtschaftlichen Sektor folgende Zahlen an: Im Jahr 1999 wurden 312.149 t Mandarinen geerntet, gefolgt von 28.597 t Passionsfrüchten und – weit abgeschlagen – 5.642 t Mango. Beim Gemüse führen Kohl (129.079 t) und Kartoffeln (107.690 t). Darauf folgen Tomaten mit 83.945 t sowie Möhren mit 53.787 t. Beim Ge-



Abb. 2: Felder am Stadtrand von Berastagi. (Foto: Kerstin Klenke)

Die Produktion verschiedener Obst- und Gemüsesorten unterliegt starken Schwankungen, die vor allem durch die veränderte Nachfrage, plötzlich auftretende Pflanzenkrankheiten und die große Innovationsfreudigkeit der Landwirte verursacht werden.[63] Das unebene Gelände, das kleine Felder bedingt, erlaubt keinen Einsatz von schwerem landwirtschaftlichen Gerät, macht aber eine intensive Bewirtschaftung notwendig. Werbung und Produkte von transnationalen Agrar-Konzernen wie Bayer, Aventis, Monsanto etc. sind in den Dörfern und Städten omnipräsent. Geschäfte für Düngemittel sowie Herbizide und Pestizide säumen die Geschäftsstraßen von Kabanjahe und Berastagi, die auch die zentralen Umschlagplätze für den Handel mit Agrarprodukten sind, die bis nach Java, Malaysia und Singapur exportiert werden. Tanah Karo ist aufgrund der erfolgreichen

treide führt Mais mit 433.883 t mit Abstand vor Reis, dessen Erträge aus dem Nassreisanbau (101.745 t) und Trockenreisanbau (43.784 t) insgesamt auf 145.529 t kommen. Der Reisertrag hat sich dabei seit 1985 fast verdoppelt. (BPSKK 2000:120-131).

[63] Kipp berichtet beispielsweise, dass in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren die Nachfrage nach Nelken durch die indonesische Kretek-Zigaretten-Industrie sprunghaft anstieg und zu einem „veritable craze of clove planting“ (1996:59) mit einem entsprechenden ökonomischen Boom führte, der jedoch schon 1990 durch eine Pflanzenkrankheit beendet wurde. Ende der 1990er Jahre spielten Nelken so gut wie keine Rolle mehr. Kipp erwähnt auch, dass Mitte der 1980er Jahre Zitrusfrüchte nicht mehr zu den ertragreichsten *cash crops* zählten, da sie ebenfalls einer Krankheit zum Opfer gefallen waren (1996:59). Zur Zeit meiner Feldforschung waren Mandarinen jedoch wieder mit Abstand die beliebtesten Anbaufrüchte. Eine Studie von 1967 bescheinigte den Bauern der Hochebene, im Vergleich zu ihren Nachbarn innovativer und neuen *cash crops* sowie Anbaumethoden gegenüber aufgeschlossener und damit auch finanziell erfolgreicher zu sein (Penny und Singarimbun 1967).

Landwirtschaft ein wohlhabender Landkreis, dessen regionales Bruttosozialprodukt seit Jahren über dem nationalen Durchschnitt liegt.

Die Finanzkrise von 1997 und 1998 hatte für Tanah Karo widersprüchliche Konsequenzen. Die Absatzmärkte für Obst und Gemüse im asiatischen Ausland brachen ein und die Preise für Grundnahrungsmittel schnellten von 1997 auf 1998 drastisch in die Höhe.[64] Da Karo ihr Geld aber überwiegend in Gold anlegen, sorgten die in der Krise antizyklisch steigenden Goldpreise dafür, dass Tanah Karo weniger als andere Regionen von ihr berührt wurde, da der Wertverlust der Rupiah durch die Goldreserven der Bevölkerung abgemildert wurde.[65]

Die urbanen Zentren im agrarisch dominierten Landkreis bilden die zwei Kleinstädte Berastagi und Kabanjahe. Berastagi, ca. 70 km von Medan entfernt, hatte 1999 knapp 28.000, Kabanjahe, die 20 km weiter südöstlich gelegene Kreisstadt, knapp 45.000 EinwohnerInnen. Etwa ein Viertel der gesamten Bevölkerung wohnt damit in den beiden urbanen Zentren, die zudem an der Nationalstraße liegen, die Medan mit dem Süden Acehs, dem Toba-See und der Westküste Sumatras verbindet. Sie sind Verkehrsknotenpunkte sowohl für den Transport von Waren als auch für die Überlandbusse und Kleintransporter, die die Städte und Dörfer der gesamten Region miteinander verbinden, und infrastrukturell daher sehr gut angebunden.

Auf der zerklüfteten Hochebene existieren aber auch zahlreiche isolierte Dörfer, die nicht an das Wasser- oder Stromnetz angebunden und auch mit öffentlichen Verkehrsmitteln nur schwer zu erreichen sind.[66] Heute ist Tanah Karo fest in die Strukturen des postkolonialen Nationalstaates integriert: 40 Behörden und Institutionen des indonesischen Staates bilden – vom Amt für Fischereiwesen über das Krankenhaus in Kabanjahe, die staatliche Wasserversorgung, das Amt für Sauberkeit bis zu den staatlichen Familienplanungsstellen und dörflichen Gesundheitsposten – ein enges Netz staatlicher Administration und Präsenz auf der

[64] Die Preise für beispielsweise Speiseöl, Zucker und Seife verdoppelten sich, der Preis für Reis stieg um das fast Dreifache (BPSKK 1999:178).

[65] Die Krise traf damit – wie überall – die armen Schichten weitaus stärker als die wohlhabenden. Manche Familien verzeichneten sogar große Gewinne. So wurde ich von Bekannten immer wieder darauf hingewiesen, wer sich alles im Zuge der Krise ein Auto gekauft oder ein neues Haus gebaut hätte. Auch die stark gestiegene Zahl von *adat*-Festen wurde damit erklärt, dass viele jetzt das Geld hätten, längst überfällige Feste zu finanzieren.

[66] Die Verwaltung des Landkreises zählt 248 *desa* (kleinere Verwaltungseinheiten im Sinne von Dörfern und dazugehörigen Weilern *dusun*). Knapp 200 dieser Dörfer waren nicht an die öffentliche Wasserversorgung angeschlossen, sondern bedienten sich eines Flusses oder einer Quelle (BPSKK 2000:198). Von insgesamt 67.492 Haushalten auf der Hochebene hatten 1999 2226 noch keine Elektrizität (BPSKK 2000:200). Auch in Kabanjahe und Berastagi gab es aber immer wieder Stromausfälle und die Wasserversorgung war üblicherweise tagsüber unterbrochen. Das Gefälle zwischen Stadt und Land zeigt sich auch im Bereich der Kommunikation: In Kabanjahe hatte jeder 8. Haushalt ein Telefon, in Berastagi nur ca. jeder 16. Haushalt und in einigen Bezirken gab es 1999 gar kein Telefon. Da Handys noch so gut wie gar nicht verbreitet waren, besitzen diese Zahlen tatsächlich Aussagekraft über die damalige Infrastruktur.

Hochebene. Mit mehr als 2000 BeamtInnen und noch einmal 2235 LehrerInnen arbeiten 1,7% der Bevölkerung in den Diensten des Staates und machen ihn damit zum größten Arbeitgeber der Hochebene (BPSKK 2000:24-25, 39).



Abb. 3: Fruchtige Fracht auf einem der zahllosen Busse, die Kabanjahe und Berastagi mit der Metropole Medan verbinden.

Im urbanen Tanah Karo sind mit Tageszeitungen, Zeitschriften, Radiosendern, Fernsehen und Videotheken bis auf Kino und Internet alle gängigen Medien vertreten. Beliebt sind die überregionalen Zeitungen *Kompas*, *Republika* und *Suara Merdeka* sowie die regionale *Waspada* aus Medan. Tageszeitung lesende Männer[67] sind allgegenwärtig – in den kleinen Kaffeehäusern, an Straßenecken, in Bussen etc. Generell herrschte große Zufriedenheit darüber, dass es keine Pressezensur mehr gibt und die politischen und sozialen Verhältnisse offen kritisiert werden können. Seit der Zulassung privater Rundfunk- und Fernsehanstalten sind auch lokale Radiosender aus dem Boden gesprossen.

Tanah Karo profitiert nicht (mehr) von den neuen privaten Fernsehsendern wie RCTI, IndoSiar, SCTV oder AnTV, da der Empfang auf der Hochebene nicht

[67] Tageszeitungen zu lesen ist eine eindeutig geschlechtsspezifische Angelegenheit. In meinen Interviews mit Kundinnen der *salons* und Aerobic-begeisterten Frauen gab nur eine an, überhaupt Tagszeitungen zu lesen – dafür aber leidenschaftlich gerne.

mehr möglich ist.[68] Die in Berastagi und Kabanjahe ubiquitären Satellitenschüsseln sind daher inzwischen obsolet.[69] Wer andere Programme als TVRI sehen möchte, den unbeliebten, weil immer noch als regierungstreu geltenden staatlichen Sender, muss sich einen kostspieligen digitalen Receiver kaufen, hat dann aber auch Zugang zu mehreren Dutzend internationalen Programmen.[70]



Abb. 4: Straße in Kejora, einem wohlhabenden Wohnviertel von Berastagi, mit funktionslosen Satellitenschüsseln. (Foto: Kerstin Klenke)

Aufgrund der geringen Auswahl an Fernsehprogrammen und der hohen Kosten für einen Receiver machen die 27 Videotheken in Berastagi sehr gute Geschäfte. Die Filmvorlieben sind recht geschlechtsspezifisch: Frauen, so berichteten die Angestellten der Videotheken in Übereinstimmung mit meinen Erfahrungen, sehen am liebsten indische Bollywood-Filme, während Männer sich für Action- und Kampfsport-Filme interessieren.[71] Hollywood-Filme werden ihrer sexuellen

68 Leider gab es keine übereinstimmenden Auskünfte über Zeitpunkt und Gründe für das Ende des Empfangs.

69 Das BPSKK hat sie für 1999 trotzdem gezählt: es waren 7720 Parabol-Antennen (2000:173).

70 Einen Überblick über die Entwicklung der indonesischen Fernsehlandschaft bieten Kitley (2000) sowie Sen und Hill (2000).

71 Leider gibt es bisher nur wenige Studien über die Rezeption von Bollywood-Filmen in Asien – ein lohnendes Forschungsthema, wie die über alle Generationen von Frauen (und einige Männer) hinweg reichende Begeisterung für indische Filme und indische Filmstars bezeugt. David argumentiert in ihrer Diskussion von Bollywood, *dangdut* und Modernität überzeugend, dass es die in Bollywood-Blockbustern wie *Kuch Kuch Hota Hai* vorgelebte Möglichkeit, gleichzeitig zutiefst modern und zutiefst indisch – sprich: nicht ‚verwestlicht' – zu sein, Bollywoodfilme so at-

Freizügigkeit wegen eher abgelehnt und sind im Allgemeinen unbekannter als die Hits der Bollywood-Studios, die schon seit den 1970er Jahren in den Kinos der Hochebene gezeigt werden. Bollywood-Filmhits werden von lokalen Popstars gerne ‚karonisiert' und dröhnen unermüdlich aus den Lautsprecherboxen der Kassettenhändler. Neben Filmen sind auch Musik-Videos mit Karo-Pop oder internationalen Stars sehr beliebt. Die – freundlich gesagt – entspannte Haltung der indonesischen Regierung gegenüber internationalen Urheberrechtsbestimmungen führt dazu, dass auf den Märkten für wenige Euros Raubkopien von Videos mit Live-Konzerten von Bryan Adams oder Westlife angeboten werden. Unter dem Ladentisch werden auch so genannte *blue movies*, also Pornofilme, verliehen. Ich habe aber keine Informationen über ihren Produktionsort oder den Grad ihrer Beliebtheit erhalten können und wollte meinen moralisch respektablen Status nicht durch eine von ethnologischem Wissensdurst motivierte Ausleihe ruinieren. Die Verfügbarkeit von Videos hat die BesucherInnenzahlen der Kinos in Berastagi und Kabanjahe so weit fallen lassen, dass sie letztendlich schließen mussten.[72] Zur Zeit der Feldforschung existierte auf der Hochebene kein Internet-Café. Der Zugang war nur in der Lobby eines 4-Sterne-Hotels sowie über private Telefonanschlüsse möglich, falls man über einen Computer verfügte. Die heutige Leidenschaft für internetbasierte soziale Netzwerke war noch völlig unbekannt.

Es sind nicht nur Medien und transnationale Agrarkonzerne, die die ökonomische Integration Tanah Karos in den internationalen Markt demonstrieren. Fast alle Pick-ups, Geländewagen oder Minibusse, die auf der Hochebene verkehren, sind das Modell *Kijang* der Firma Toyota, während die reichen Wochenendtouristen aus Medan mit Vorliebe Luxuslimousinen deutscher Fabrikation fahren. Haushaltsgegenstände stammen überwiegend aus chinesischer Produktion, Shampoos globaler Konzerne wie Procter & Gamble lassen sich in kleinen Portionspäckchen an jedem Kiosk kaufen, Restaurants bieten Coca-Cola und Fanta an, Unilever verkauft an der Hauptstraße Berastagis die Eiscrememarke Wall's, die in Deutschland als Langnese bekannt ist. Die äußerst wenigen, die es sich leisten können, kaufen Nokia- oder Samsung-Handys.

Das angenehm kühle Klima, das schon die niederländischen Kolonialbeamten, Plantagenbesitzer und Geschäftsreisenden in die *hill station* Berastagi zog, ist auch heute noch für in- wie ausländische TouristInnen attraktiv. Die BinnentouristInnen, die mit ca. 87% den größten Anteil am touristischen Aufkommen bilden, teilen sich in reiche IndonesierInnen und Studierende aus Medan. Erstere belegen an den Wochenenden die Zimmer und Cottages der drei Luxushotels, während

traktiv für IndonesierInnen macht (2008:184). Entscheidend dazu bei trägt der Fakt, dass „Bollywood song and dance sequences simultaneously communicate the excitement of female sexuality and formally contain it" (David 2008:194).

72 Der BPSKK hat auch für diesen Bereich gerade noch rechtzeitig Zahlen gesammelt: Im Jahr 1999 sind insgesamt 106.545 Personen ins Kino gegangen und haben sich insgesamt 1255 Filmvorführungen angeschaut (2000:174-175).

die Studierenden aus Medan, die am Wochenende den *Gunung Sibayak*, quasi den Hausvulkan der Stadt, besteigen und sich anschließend in den heißen Quellen an seinem Fuß erholen, in den billigen Pensionen oder im Zelt übernachten.[73]



Abb. 5: Blick über das Fußballfeld von Berastagi auf den Vulkan Gunung Sibayak. (Foto: Kerstin Klenke)

Da Tanah Karo nach wie vor um ein international marketingfähiges Image als Tourismusziel ringt, beschränken sich die europäischen TouristInnen weitgehend auf gelegentliche Pauschalreisende, die auf dem Weg zum Toba-See in Berastagi Station machen, und auf junge Rucksackreisende. Auf Berastagis Hauptstraße existieren zwei Restaurants, die mit *banana pancakes* und *milk shakes* sowie javanischen Batiken die kulinarischen und künstlerischen Bedürfnisse der sich auf dem Trampelpfad durch Asien befindlichen Rucksackreisenden befriedigen. Um sie hat sich eine überschaubare Subkultur lokaler touristischer Guides kristallisiert, die jedoch längst nicht den Grad an Professionalisierung der Szene in javanischen Großstädten oder auf Bali erreicht hat.[74] Die Unruhen, die 1998 zu Suhartos Sturz führten, haben den ausländischen Tourismus in Nord-Sumatra zwar dramatisch einbrechen lassen; da der Tourismus in Berastagi aber stark von einheimischen Gästen lebt, sind hiervon nur wenige touristische Einrichtungen betroffen.

Die heutige Bevölkerung der Hochebene ist vor allem in den zwei Städten kulturell heterogen. Die Region stellt mit ihren Arbeitsmöglichkeiten in der Landwirtschaft ein attraktives Ziel für MigrantInnen aus armen Regionen wie Java oder

73 Die enorme Popularität dieser Aktivität beruht weniger auf alpinistischen Ambitionen als auf den erotischen Möglichkeiten, die eine Nacht in der Pension oder im Zelt am Berg bietet.

74 Zur Subkultur der Guides siehe Dahles und Bras (1998; 1999) und Schlehe (2000; 2001).

Tapanuli dar, dem Siedlungsgebiet der Toba Batak, aber auch für AcehnesInnen oder Minangkabau, die vor allem als TagelöhnerInnen in der Landwirtschaft arbeiten oder in geringerem Umfang als BeamtInnen in die Region versetzt worden sind.[75] ChinesInnen sind dagegen vor allem im Handel vertreten. Darüber hinaus wohnt eine überschaubare Anzahl von sogenannten *orang barat*, ‚Menschen aus dem Westen' auf der Hochebene, die entweder durch eine Heirat[76] oder durch die Kooperation der GBKP mit der *United Evangelical Mission* (UEM) als Pastoren, EntwicklungshelferInnen, SozialpädagogInnen, PraktikantInnen etc. dorthin gekommen sind.[77] Da die indonesischen Behörden keine nach Ethnizität spezifizierten Statistiken führen, lassen sich die jeweiligen Bevölkerungsanteile nicht angeben, aber selbst in den beiden Kleinstädten sind Karo mit Abstand die größte Bevölkerungsgruppe.

Wie bereits erwähnt, ist Tanah Karo das ursprüngliche Siedlungsgebiet der Karo. Schätzungen gehen davon aus, dass heute etwa ein Drittel von ihnen nicht in Tanah Karo, sondern aufgrund von Arbeits- und Bildungsmigration in Medan oder in anderen urbanen Zentren Indonesiens leben.[78] Viele Karo, die heute in Tanah Karo leben, haben zwischenzeitlich in anderen Städten gearbeitet oder studiert, während Karo aus der Migration auch zu Festen wie Hochzeiten, Beerdi-

---

75 Der Tageslohn für LandarbeiterInnen betrug 2001 15.000 Rupiah, also 1,45 € pro Tag, der regionale Mindestlohn 400.000 Rupiah/Monat, was im Mai 2001 38,70 € entsprach. Im Zuge der Dezentralisierung bestimmen seit 2001 in Indonesien die Provinzen auf Vorschlag ihrer *kabupaten* (Landkreise) einen ‚provinziellen' Mindestlohn, was zu erheblichen Unterschieden zwischen den Mindestlöhnen in verschiedenen Provinzen geführt hat.

76 Alle durch Partnerschaften mit Indonesierinnen in Tanah Karo lebenden Westler sind männlich. Es handelte sich 2001 um drei Engländer, zwei Deutsche, einen Schweizer, einen Australier, einen Niederländer und einen Franzosen.

77 Die UEM entstand 1996 aus der Vereinigten Evangelischen Mission, die wiederum 1971 aus der Vereinigung der Rheinischen Mission, der Bethel Mission und der Zaire Mission hervorgegangen war. Die UEM versteht sich als Verbund von gleichberechtigten missionierenden Partnerkirchen aus sechs afrikanischen und vier asiatischen Ländern sowie Deutschland. Die GBKP ist mit 12 anderen indonesischen Kirchen Mitglied der UEM. Zur Zeit meiner Feldforschung lebte ein deutsches Ehepaar schon seit vier Jahren im Rahmen der kirchlichen Entwicklungshilfe in Berastagi. Zwei junge Frauen absolvierten in den karitativen Institutionen der GBKP ein freiwilliges diakonisches Jahr, eine weitere ein dreimonatiges Praktikum im Rahmen ihres Sozialpädagogik-Studiums. Auch meine Anwesenheit als Deutsche wurde von den meisten Menschen, die ich traf, zunächst spontan als kirchliche Mitarbeit interpretiert. Die überwiegend US-amerikanischen Pastoren der evangelikalen Kirchen, die auf der Hochebene inzwischen stark vertreten sind, haben außerhalb ihrer Kirchen keine große Präsenz, da sie nicht so stark mit den administrativen, bürokratischen und karitativen Strukturen verquickt sind wie die GBKP.

78 Einen sehr groben Anhaltspunkt bot die Statistik der GBKP, nach der von den 275.674 Kirchenmitgliedern des Jahres 2001 allein 63.050 im Großraum Medan und 10.303 im Großraum Jakarta lebten. Es muss jedoch beachtet werden, dass ein Teil der Karo muslimischen Glaubens ist und natürlich auch im Migrationskontext nicht alle Christen Mitglied der GBKP sind (http://gbkp.or.id/statistik-gbkp.htm, 5. April 2004). Die aktuelle Homepage der GBKP des Jahres 2011 führt leider keine Statistik mehr. Zur Dissoziation von ethnischer Identität im Migrationskontext siehe Kipp (1996).

gungen und den dörflichen Erntefesten *guru guru aron* (K), auf die Hochebene zurückkehren.

Eine ausführliche Darstellung der Karo unter der Perspektive Geschlecht erfolgt im nächsten Kapitel. Hier soll als zentraler Aspekt zunächst nur das Verwandtschaftssystem erwähnt werden, das von allen Gesprächspartnerinnen als konstitutiv für die *kebudayaan Karo,* die Karo-Kultur angesehen wurde. Die soziale Organisation der Karo und ihr Selbstverständnis als ethnische Gruppe beruhen auf einer imaginären Verwandtschaftsstruktur in Form von fünf patrilinearen Klanen *merga* (K), die in weitere Subklane differenziert und streng exogam sind. Die Selbstbezeichnung als *merga si lima* (K), als ‚die fünf Klane' gibt einen Hinweis auf die Zentralität dieses Systems für die kulturelle Identität (vgl. Kipp 1996:33ff).[79] Ein Klan ist eine konzeptuelle Kategorie, er agiert nie gemeinsam als Gruppe.[80] Kipp beschreibt das Klansystem der Karo folglich als „a matter of metaphor and etiquette, rather than strictly genealogical and biological, Karo kinship is both conceptually finite, delimited by a five-clan patrilineal structure, and pragmatically open, welcoming of anyone who learns to command its rules and language" (1996:125). Durch Heiraten werden asymmetrische Affinalbeziehungen gestiftet, in denen die brautgebende Seite *kalimbubu* (K) der brautempfangenden Seite *anakberu* (K) rituell, symbolisch und spirituell überlegen ist. Die Heirat mit einer Person, die dem gleichen Klan angehört, gilt als Inzest. Die ideale Heiratspartnerin ist, vom männlichen Ego aus gedacht, die matrilaterale Kreuzkusine *impal* (K)[81], da diese Verbindung die durch die Hochzeit der Eltern bestehende asymmetrische Beziehung zwischen zwei Klanen reproduziert. Das asymmetrische *anakberu-kalimbubu*-Verhältnis strukturiert das gesamte soziale Leben der Karo. Die *anakberu* sind verpflichtet, bei rituellen Anlässen wie Hochzeiten und Beerdigungen die gesamte Arbeit für ihre *kalimbubu* zu verrichten. Die *kalimbubu* wiederum haben den *anakberu* gegenüber eine Fürsorgepflicht, sie können um finanzielle und praktische Unterstützung gebeten werden. Auch im alltäglichen Umgang regelt das hierarchische Verhältnis Etikette sowie Rechte und Pflichten untereinander. Zwei sich bis dato unbekannte Karo werden bei einem Zusammentreffen daher sofort mit *ertutur* (K) beginnen, dem Eruieren ihrer tatsächlichen oder dem Herstellen einer fiktiven Verwandtschaftsbeziehung, um daraufhin angemessen miteinander umgehen zu können. Im Bewusstsein der Karo sind diese Klanstrukturen keine starren Kategorien, keine tatsächlichen genealogischen Einheiten, die durch Heiratsbeziehungen eine feste, asymmetrische Ordnung bilden. Sie stellen eher ein durch unzählige Heiratsbeziehungen geschaffenes, flexibles Netz dar. Im

---

[79] Diese fünf Klane sind Sembiring, Perangin-angin, Tarigan, Karo-Karo und Ginting. Für eine ausführliche Darstellung des Verwandtschaftssystems der Karo sowie der entsprechenden Terminologie siehe Singarimbun (1975).

[80] So konstatiert Kipp, dass im urbanen Migrationskontext ethnische Vereine auf Basis der Klanzugehörigkeit keine lange Lebensdauer haben, da sie keinerlei Entsprechung in der sozialen Praxis von Verwandtschaft haben (1996:167-168).

[81] Das Wort *impal* bezeichnet beide Personen dieser Relation.

gleichen rituellen Kontext kann ein Karo durch die Komplexität seiner verwandtschaftlichen Beziehungen daher oft je nach Notwendigkeit die Rolle des *kalimbubu* oder *anakberu* annehmen. Ein soziales Miteinander ohne diese Struktur ist für die Karo nicht denkbar, da das Verwandtschaftssystem in entscheidendem Maße das Individuum als soziale Person in Relation zu anderen konstituiert.

Die Bevölkerungsmehrheit (70,2%) ist christlichen Glaubens. Diese 70,2% teilen sich in 52,3% ProtestantInnen und 17,9% KatholikInnen. 27,97% sind Muslime, die restlichen 1,84% setzen sich aus Hindus (0,56%), Buddhisten (0,62%) und anderen (0,65%) zusammen (BPSKK 2000:100).[82] Die größte Kirche auf der Hochebene ist die GBKP, die im Jahr 2001 nach eigenen Angaben insgesamt 275.674 Mitglieder zählte.[83]

2.3 Modern sein, Karo sein

Wurde auf den vorhergehenden Seiten geschildert, welche politischen, religiösen und ökonomischen Prozesse dem Leben in Tanah Karo spezifische Konturen verleihen, widme ich mich jetzt der Frage, wie die auf lokaler Ebene virulenten Imaginationen von Fortschritt und Entwicklung diskutiert werden. Hier lässt mich das Handbuch für Statistik leider im Stich.

Die Formulierung einer modernen kulturellen Identität als Karo lässt sich nicht getrennt von den Bemühungen des New Order-Staates[84] begreifen, kulturelle Identitäten einerseits als potentielle Vehikel politischen Protestes unschädlich und andererseits als folkloristisch entschärfte, bunte Mosaiksteinchen für das

---

82 Steedly gibt an, dass zur Zeit ihrer Feldforschung im Jahr 1985 die Mitglieder von Pfingstkirchen in den statistischen Jahrbüchern nicht als christlich gezählt wurden, sondern in der Kategorie *lain-lain* (andere) enthalten waren, in dieser jedoch der weitaus größte Teil AnhängerInnen der vorchristlichen Religion *perbegu* waren (1993:249n.40). Obwohl das Statistikjahrbuch von 2000 nicht explizit ausweist, welche Personen als christlich gelten, muss die oben angegebene Zahl von 70,2% Christen Mitglieder von Pfingstkirchen enthalten, da diese auf der Hochebene sehr erfolgreich missionieren und keinesfalls zusammen mit Hindus, Buddhisten und ‚anderen' nur 1,84% der Bevölkerung ausmachen.

83 Die Angaben des Amtes für Statistik lassen sich nicht mit denen der GBKP vereinbaren, die im Jahr 2001 nach eigenen Angaben allein auf der Hochebene 202.321 Mitglieder hat, was einem Anteil von 72,1% an der Bevölkerung entspricht. Es ist nicht anzunehmen, dass die GBKP innerhalb eines Jahres einen so drastischen Anstieg an Mitgliedern zu verzeichnen hatte. Diesen Widerspruch kann ich nicht auflösen.

84 Der Ausdruck ‚der indonesische Staat' impliziert eine Kohärenz und Homogenität staatlicher Intentionen und staatlichen Handelns, die faktisch nicht gegeben ist. Der Schwerpunkt der folgenden Ausführungen liegt jedoch auf staatlichen Programmen und Institutionen, die – wie widersprüchlich sie auch sein mögen – von lokalen AkteurInnen durchaus als extern, hegemonial und monolithisch wahrgenommen werden. Aus der relativen Peripherie Sumatras erscheint der Staat als wenig differenziertes Gebilde, wenngleich Karo den Staat auch nicht als „Jakarta project" verstehen, wie es Tsing für Kalimantan konstatiert (1993:25).

postkoloniale *nationbuilding* und die touristische Vermarktung nutzbar zu machen.[85] Diese Folklorisierung von kulturellen Identitäten, das Bemühen des New Order-Staates, sie auf Kleidung, Architektur, Musik und Tanz zu reduzieren und in dieser Form als „showcase cultures" (Kipp 1996) auch zu fördern, standen in einem engen Bezug zu den Metanarrativen *pembangunan* (Entwicklung) und *modernisasi* (Modernisierung).[86] Ziel dieser Verbindung war eine aktive Neuformulierung kultureller Identitäten durch staatliche Interventionen und eine Neudefinition ihres Verhältnisses zum Staat, in dem sie ein integrierendes Moment nationaler Identität und Entwicklung werden sollen.[87]. Mit dem Einsetzen der Dezentralisierung sind anstelle der Nation inzwischen die kleinen administrativen Einheiten der *kabupaten* (Landkreise) in den Vordergrund gerückt.[88] Zur Zeit meiner Feldforschung hatten diese Prozesse in Tanah Karo noch kaum Spuren hinterlassen.

Die New Order-Diskurse von Fortschritt und Entwicklung sind auch in Tanah Karo präsent. Große Tafeln an den Baustellen weisen penibel aus, wie viel Geld die nationale und die regionale Regierung in die Entwicklung in Form von Stra-

---

85 Die staatliche Anerkennung von kulturellen Identitäten kann zwar einerseits unerwünschte Sezessionsbestrebungen motivieren, andererseits aber auch dazu benutzt werden, andere potentiell destabilisierende politische Bewegungen zu relativieren, die etwa auf religiösen oder vor allem ökonomischen Differenzen aufbauen. Dem indonesischen Staat ist es bis auf die blutigen Kämpfe in den Sezessionsbestrebungen von Timor, Papua und Aceh lange Jahre gelungen, die religiösen, kulturellen und ökonomischen Differenzen so auszubalancieren, dass sie sich gegenseitig stabilisierten. Eine ausführliche Diskussion dieser Thematik in Bezug auf das Verhältnis der Karo zum Nationalstaat findet sich bei Kipp (1996).

86 Besonders deutlich wird diese Verknüpfung am staatlichen Programm der *pembinaan suku terasing*, der ‚Verbesserung' oder Förderung von so genannten ‚isolierten Gruppen', die *belum diatur,* ‚noch nicht geordnet' sind. Kipp berichtet von einer Sendung im Fernsehen, die diese Verknüpfung von Ethnizitätspolitik und Fortschrittsgedanken sehr pointiert illustriert: Angekündigt als traditioneller Tanz aus Kalimantan, stellen einige Tänzer in angeblich traditionellen Kostümen (Federschmuck, Masken) zunächst die verschiedenen *suku terasing* Kalimantans und damit die ethnische Vielfalt der Insel dar. Anschließend werden sie von fünf Personen in kolonialer Kleidung über die Ressourcen des Waldes aufgeklärt und in deren Nutzbarmachung unterwiesen. Schließlich entsteht eine industriell geprägte Stadt, durch die im Finale Menschen mit riesigen indonesischen Nationalfahnen ziehen. Der Kommentator erklärt, dass dieser Fortschritt dann zu erreichen sei, wenn die Menschen ihre Unterschiede zugunsten der nationalen Einheit zurückstellten (1996:113f). Hier werden Entwicklung und nationale Einheit mit einer hierarchischen Ordnung der ethnischen Gruppen assoziiert. Zu diesem Thema äußert sich ausführlich auch Tsing (1993).

87 Diese komplexe und interessante Diskussion kann hier nur stark verkürzt wiedergegeben werden. Neben Kipp (1996) beschäftigen sich unter anderem Adams (2006) für die Region Toraja sowie Hefner (1991), Hellman (2003), die Beiträge in Hitchcock und King (1997), sowie Liddle (1988) und Rogers (1993) mit dem Thema der ‚Entwicklung' von Kultur im Sinne des *nationbuilding*.

88 Die Provinzen haben dagegen kaum eine Stärkung erfahren (Sudarmo und Sudjana 2009). Einen konzisen Überblick über die Entstehungsgeschichte, den Kontext, die zentralen Aspekte und Konsequenzen der Dezentralisierung in den ersten Jahren gibt Bünte (2003; 2004).

ßen, Verwaltungsgebäuden etc. investieren.[89] Am Straßenrand rufen Schilder dazu auf, vereint für Fortschritt und Entwicklung zu arbeiten: „Ordnung und Sauberkeit bedeuten Fortschritt!“, „Lasst uns gemeinsam den Verkehr sicherer machen!“, „Zwei Kinder im rechten Abstand ermüden die Mutter nicht und halten sie jung!“, „Drogen sind die Quelle von AIDS!“, „Eine saubere Stadt ist eine schöne Stadt!“. Vor dem Gebäude des Familienwohlfahrtsamtes sind auf einer großen Tafel alle Ziele des PKK-Programms säuberlich aufgeführt, das Jahrbuch für Statistik listet akribisch auf, welche Verhütungsmethoden von wie vielen (verheirateten) Paaren im Rahmen der staatlichen Familienplanung auf der Hochebene angewendet werden. Als BürgerIn der Hochebene ist man stets dazu aufgerufen, sein Verhalten zu überprüfen, gegebenenfalls zu korrigieren, sich zu engagieren und seine Handlungsfähigkeit in den Dienst des Fortschritts der Nation zu stellen, wenngleich die Bedeutung der Nation im Kontext der Dezentralisierung ebenso am Verbleichen ist wie die Beschriftung der Tafeln, auf denen zum Dienst an ihr aufgerufen wird.



Abb. 6: Die regionale Dependance der staatlichen Familienplanungsbehörde mahnt an der Hauptsraße zwischen Berastagi und Kabanjahe: „Männer und Frauen sind in der Tat verschieden, aber lasst sie uns nicht unterschiedlich behandeln!“.

Modernität und Entwicklung finden ihren Gegenpol im Begriff des *adat* bzw. in der Behauptung von Traditionen. In diesem relationalen Verhältnis werden Traditionen in direkter Konfrontation mit gesellschaftspolitischen Veränderungen erst als solche definiert. Sie stellen somit keinen Rekurs auf eine unumstrittene und

---

89 Die Zahlen werden selbstverständlich auch vom Amt für Statistik in seinem Jahrbuch präsentiert.

ungebrochene kulturelle Überlieferung dar, sondern sind eine Antwort auf aktuelle Transformationen und Konflikte, der Versuch einer Festschreibung konkreter sozialer und/oder politischer Konstellationen. Damit behaupte ich nicht, dass bis zum Einsetzen einer aktiven staatlichen Ethnizitätspolitik und des ökonomistischen Fortschrittsdiskurses das lokale *adat* unverändert war oder als unveränderbar gegolten hat. Was als eigene Kultur angesehen wird, wird jedoch in ganz konkreter Auseinandersetzung mit der staatlichen Ideologie der Einheit in der Vielfalt, mit dem gesellschaftlichen Ziel der Modernität und unter dem Aspekt der touristischen Vermarktungsfähigkeit diskutiert.

Modernisierung wurde von meinen GesprächspartnerInnen im städtischen Umfeld nicht primär als Bedrohung, sondern als ein positiver, erstrebenswerter und im Übrigen sowieso unaufhaltsamer Prozess angesehen, durch den das eigene Leben sinnvoll gestaltet werden kann. Als modern galt alles, was in politischer, ökonomischer und teilweise auch sozialer Hinsicht fortschrittlich, entwickelt, geordnet, rational, praktisch und stabil war. Hier trifft sich der Innovationsgeist der Karo, der ihnen von Penny und Singarimbun schon in den 1960er Jahren in Bezug auf die Landwirtschaft bescheinigt worden war, mit den Idealen des Staates (1967). Das *adat*, so brachte es der Vater meiner Freundin Eva etwas radikal auf den Punkt, müsse im Lichte neuer Anforderungen und Entwicklungen beständig gefiltert werden. Alles, was der heutigen Zeit nicht mehr angemessen sei, solle man vergessen. Auch religiöse Überzeugungen wurden in konkreter Auseinandersetzung mit staatlichen Direktiven diskutiert: Die katholischen Dogmen zur Geburtenkontrolle, so wurde mir wiederholt gesagt, seien eben mit der Forderung der ‚Zwei Kinder sind genug!'-Kampagne des Familienplanungsprogrammes nicht vereinbar und müssten deshalb vernachlässigt werden. Wer will heute noch so viele Kinder haben? Auch das neue Schlagwort *reformasi*, politische Reformen, war mit den gleichen positiven Assoziationen eines sich ständig verbessernden Systems besetzt, wenngleich durch die Zunahme von Lynchjustiz und Kriminalität bei meinen GesprächspartnerInnen Befürchtungen laut wurden, dass die Bevölkerung mit der Freiheit noch nichts Richtiges anfangen könnte.[90]

Die pragmatische Herangehensweise an die Entwicklungsfähigkeit des *adat* und die Gestaltung bestimmter kultureller Elemente im Kontext der Modernisie-

[90] Ein steter Quell von Resignation im Reformprozess ist dabei die allgegenwärtige Korruption, die auch als *penyakit Indonesia*, als indonesische Krankheit beschrieben wird. Teilte sich Indonesien noch 2003 mit Kenia Platz sechs der von *transparency international* erstellten Liste der korruptesten Länder der Welt, so liegt es 2010 zusammen mit Benin, Bolivien, Gabun, dem Kosovo und den Salomoneninseln auf Platz 16 (http://www.transparency.de/Korruptionsindices.382.0.html, 14. November 2010). Das Land wird darin nur von seinem ehemaligen Präsidenten übertroffen: BBC berichtete am 25. März 2004, dass „[f]ormer President Suharto of Indonesia tops the all-time corruption league table" mit geschätzten 15-35 Milliarden US-Dollar ‚Nebeneinkünften' im Laufe von 31 Jahren. (http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/3567745.stm, 24. November 2010). „Endlich mal ein Platz auf den vorderen Rängen!" kommentierten manche GesprächspartnerInnen bitter.

rung gilt jedoch nicht für alle Aspekte des Lebens in gleichem Maße. Die offensive Aneignung von Modernisierung bezieht sich vor allem auf diejenigen Bereiche des *adat*, die auch als Kultur (*kebudayaan*) bezeichnet werden und die sich in groben Zügen mit dem folkloristischen Kulturverständnis des Staates decken. Als weitaus resistenter gegenüber Veränderungen erweisen sich diejenigen Aspekte, die die soziale Organisation betreffen. Im folgenden Abschnitt möchte ich kurz am Beispiel der touristischen Vermarktung von ‚Kultur' und des religiösen Wandels Diskussionen über gesellschaftliche Transformationen illustrieren.

Der Bedeutungsverlust von traditioneller Bauweise sowie Handwerkskünsten wurde mir gegenüber ausschließlich als entscheidender Nachteil im Prozess der internationalen touristischen Vermarktung der Region thematisiert, nicht als Zeichen der Bedrohung kultureller Identität.[91] Es galt als offensichtlich, dass die ausländischen TouristInnen auf dem Weg zum Toba-See nur so kurz blieben, weil man nichts Folkloristisches zu bieten hatte, was sie interessierte.[92] Die traditionellen Langhäuser, die bis zum Unabhängigkeitskampf üblich waren, in dessen politischen Unruhen jedoch niedergebrannt wurden, werden seitdem nicht mehr gebaut, da kaum noch jemand auf so engem Raum mit anderen Familien wohnen möchte (vgl. auch Kipp 1996:62). Als ich während eines Erntefestes mit Bekannten Verwandte besuchte, die in einem der nur noch sehr seltenen traditionellen Langhäuser wohnten, wurde diese Wohnform als *unik* kommentiert – eine höfliche Umschreibung für interessante Merkwürdigkeiten.

Während rund um den Toba-See und vor allem auf der Insel Samosir, dem touristischen Mittelpunkt der Region der Toba Batak, die im ‚traditionellen' Stil erbauten Pensionen, Hotels und Souvenirshops mit den dramatisch aufsteigenden Satteldächern sowie der Verkauf von geschnitzten oder gewebten Objekten gewinnbringend touristische Bedürfnisse nach Exotik und Authentizität befriedigen, hatten die Karo, so wurde immer wieder selbstkritisch angemerkt, keine visualisierbaren oder aufführungsgeeigneten kulturellen Elemente vorzuweisen. In Berastagi gab es nur gekachelte Bungalows zu bestaunen sowie auf dem touristischen Obst- und Gemüsemarkt die panindonesische Viskosekleidung mit aufgedrucktem Batik-Muster, aus Java importierte echte Batik-Bilder und tatsächlich auch geschnitzte Miniatur-Toba-Häuser zu kaufen. Wollte man traditionelle Architektur sehen, so musste man mit öffentlichen Verkehrsmitteln einzelne verfallene alte Häuser in abgelegenen Dörfern suchen, an deren Erhalt ganz offensichtlich niemand Interesse hatte. Geblieben ist allerdings das typische Dach, das als Symbol

[91] Zur Architektur bei den Karo siehe Sibeth (1990:49ff), Schefold (2003; 2008), Domenig (2008).

[92] An Wochenenden war es praktisch nicht möglich, sich über den Obstmarkt zu bewegen, ohne von StudentInnen aus Medan angesprochen zu werden, die – bewaffnet mit bis zu 60-seitigen Fragebögen – herausfinden wollten, welche Einrichtungen und Angebote TouristInnen attraktiv finden könnten. Als quasi unerreichbares Ziel wurde immer wieder das Image von Bali angeführt. Die einheimischen TouristInnen aus Medan haben dagegen weniger Interesse an alten Häusern oder traditionellen Tänzen als an frischem Gemüse, reifem Obst und dem angenehmen Klima.

für die Region in zweidimensionaler Form auf zahlreichen Prospekten und Drucksachen auftaucht und dreidimensional gerne die Glockentürme von Kirchen ziert. „Wenn man hier wirklich etwas Interessantes für Touristen machen möchte", so meinte Amin, der in dem spärlich bestückten Informations-Büro des staatlichen Amtes für Tourismus arbeitete, „muss man wirklich ganz von vorne anfangen. Was sollen wir denn bei einem *cultural evening* machen?" Das nach eigenem Verständnis konstitutive Merkmal kultureller Identität, das Verwandtschaftssystem der fünf Klane, ließ sich nicht touristisch vermarkten.



Abb. 7: Die Wohneinheit einer Familie in einem noch bewohnten Langhaus. Rechts im Bild die übersichtliche Haushaltsausstattung. (Foto: Kerstin Klenke)

Der religiöse Wandel in Form der Ausbreitung von Christentum und Islam in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie der konzeptuellen Trennung von *perbegu* und *adat* werden in Berastagi nicht als Prozesse der Umgestaltung des *adat* thematisiert. *Perbegu*, die vorchristliche Religion, ist trotz der historisch vergleichsweise späten Konvertierungen der Bevölkerung zum Islam bzw. Christentum inzwischen so marginalisiert, dass es in Gottesdiensten oder im Religionsunterricht in der christlichen Mädchenschule noch nicht einmal Ermahnungen oder Warnungen gab, sich von *perbegu* fern zu halten.[93] Waren zur Zeit von Steedlys Feldfor-

[93] Wenngleich die bloße Zugehörigkeit zum Christentum, Islam, Buddhismus oder Hinduismus nichts über individuelle Überzeugungen aussagt, weist sie jedoch auf die Attraktivität der Zugehörigkeit zu einer staatlich anerkannten und institutionalisierten Religion hin. Während der Glaube an Geister oder schwarze Magie teilweise noch verbreitet ist, habe ich in der Zeit meines Aufenthaltes trotz mehrmaliger interessierter Nachfragen keine Kenntnis von öffentlichen oder

schung in den Jahren 1984/1985 47% der Bevölkerung Christen, 17% Muslime und 35% ‚andere', von denen nach Steedlys Angaben fast alle AnhängerInnen von *perbegu* waren, wurden 1999 nur noch 0,65% der Bevölkerung als ‚andere' und 0.56 % als Hindus gezählt (BPSKK 2000:100). Kipp berichtet, dass sich schon in den 1980er Jahren *perbegu*-AnhängerInnen auch als Hindus haben registrieren lassen (Kipp 1996:239ff). *Perbegu* wird heute mit einer irrationalen, unmodernen Gedankenwelt assoziiert, während die beiden großen Religionen für den Einzug von Rationalität, Modernität und Zivilisation stehen: „In der Zeit bevor wir eine Religion hatten, hat noch das Prinzip der Rache unter den Karo geherrscht", beschrieb mir Nenek Mangkok den zivilisierenden Einfluss des Christentums. Diese Perspektive deckt sich mit der staatlichen Klassifikation von Glaubenssystemen in *agama* als ‚echten' Religionen und den ihnen untergeordneten *kepercayaan,* lokalen Glaubenssystemen. Alle BürgerInnen des indonesischen Staates mussten unter dem New Order-Regime einer Religion angehören, wenn sie nicht in den Verdacht der (mit entschiedenen Maßnahmen zu behebenden) Rückständigkeit oder des Atheismus und damit kommunistischer Sympathien geraten wollten. Dabei spielt auch die Annahme eine Rolle, dass die großen Weltreligionen mit ihrer institutionellen Verfasstheit stabilisierende und zivilisierende Auswirkungen auf ihre AnhängerInnen haben und so ihren Teil zu *pembangunan* und *modernisasi* beitragen.

Bisher bin ich ausschließlich auf die Bereiche des Lebens eingegangen, deren Veränderungen mit einem gewissen Gleichmut betrachtet oder sogar energisch betrieben werden. Unangetastet von Modernisierungsbestrebungen bleibt jedoch die Verwandtschaftsstruktur in Form von Patrilinearität, dem Heiratsverbot innerhalb eines Klans und der Aufteilung in *kalimbubu* und *anakberu.* Diese soziale Organisation stellt einen Bereich des Lebens dar, der als so zentral für die ethnische Identität gilt, dass er als resistent gegenüber Veränderungen angesehen wird und drohende oder bereits geschehene Veränderungen breite Diskussionen zur Folge haben. Eine funktionierende soziale Ordnung ohne das System von *kalimbubu* und *anakberu*, durch das die patrilinearen Klane miteinander verbunden werden, war für meine GesprächspartnerInnen nicht vorstellbar. Für diesen Bereich gilt, dass nicht das *adat* nach modernen Kriterien gefiltert, sondern äußere Einflüsse danach sortiert werden müssten, ob sie zum *adat* passten.[94] Die verwandtschaftliche Organisation gerät jedoch durch die zunehmende ökonomische und religiöse Differenzierung unter starken Druck und wird entsprechend intensiv diskutiert. Durch die ökonomische Ausdifferenzierung der Gesellschaft werden *kalimbubu*-

privaten *perbegu*-Zeremonien erhalten. Eine ausführliche Darstellung und Diskussion des marginalisierten Status der praktizierenden AnhängerInnen von *perbegu* in den 1980er Jahren des vergangenen Jahrhunderts bietet Steedly (1993). Sibeth stellt *perbegu* ausführlich im traditionellen Kontext dar (1990:64ff).

[94] Hier meinten allerdings einige wenige, dass die Heirat des *impal*, also der direkten Kreuzkusine, im Lichte neuster medizinischer Erkenntnisse besser zu unterbleiben habe. Auch *rebu*, das Meidungsgebot zwischen einigen gegengeschlechtlichen Schwiegerverwandten, wurde teilweise als obsolet angesehen.

anakberu-Verhältnisse relativiert, da reiche *anakberu* nicht mehr selbstverständlich für ihre armen *kalimbubu* arbeiten wollen oder diese sich durch das Gebot der Unterstützung ihrer *anakberu* finanziell überfordert sehen.[95] Darüber hinaus führt die religiöse Differenzierung zu erheblichen Problemen im Alltag, da islamische Karo im Haus ihrer christlichen Verwandten, die weiterhin Schweine- und (seltener) Hundefleisch essen, weder essen noch trinken mögen. Bei Hochzeiten und Beerdingungen führen die unterschiedlichen Nahrungsverbote zu erheblichen Komplikationen bei der Bewirtung, die ausführlich diskutiert werden.

Gesellschaftliche Transformationen lösen, so lässt sich resümieren, unterschiedliche Reaktionen aus. Werden manche begrüßt oder mit Gleichgültigkeit betrachtet, führen andere zu intensiven Diskussionen und einem verstärkten Bemühen, das Eigene gegenüber dem Wandel zu definieren.

Die *production of locality* von Tanah Karo beruht in ihrer zeitlich und historisch spezifischen Morphologie, so lässt sich zusammenfassen, auf der Konvergenz ökonomischer, medialer, religiöser, politischer und ‚menschlicher' Landschaften im Sinne Appadurais. ‚Die Welt' ist in Tanah Karo vielfältig präsent und umgekehrt ist Tanah Karo in dieser Welt präsent. Im nächsten Kapitel möchte ich mit den Geschlechterverhältnissen einen Ausschnitt dieser Morphologie vergrößern und genauer betrachten.

95 Kipp beschäftigt sich in ihrem Buch *Dissociated Identities* (1996) ausführlich mit dieser Frage.

3 Lokale Geschlechterdiskurse

Nachdem ich im vorherigen Kapitel die Konturen des Lebens im Hochland und die Diskussionen um gesellschaftliche Transformationen unter Ausklammerung der Kategorie Geschlecht skizziert habe, soll nun der Fokus auf dem Bereich der Geschlechterverhältnisse liegen. Die zunehmende Bedeutung von Schönheit, die Ambitionen, eine moderne Frau zu werden, die Aneignungen von Imaginationen und Praxen geschlechtsspezifischer Modernität bzw. moderner Weiblichkeit lassen sich nur vor dem Hintergrund lokaler, nationaler und medialer Diskurse über Geschlecht verstehen. Auch wenn eine saubere Trennung von Diskursen nach ihrer Provenienz fiktiv bleiben muss, werde ich sie aus analytischen Gründen einzeln darstellen.

Auf den folgenden Seiten skizziere ich zunächst die Geschlechterverhältnisse in der Karo-Gesellschaft im Kontext der Patrilinearität als zentraler sozialer Organisationsstruktur. Anschließend widme ich mich der Frage, wie das Geschlechterverhältnis aus protestantisch-christlicher Perspektive entworfen wird. Da diese Darstellungen überwiegend normativ und damit notwendig homogenisierend sein werden, verweise ich regelmäßig auf konkrete Erfahrungen und Erzählungen, um ihre Bedeutung im Alltag zu veranschaulichen. Im Anschluss daran skizziere ich, wie sich der indonesische Staat unter dem New Order-Regime die Geschlechterbeziehungen im Kontext von Fortschritt und Modernisierung vorgestellt und durch konkrete Programme auf lokaler Ebene umzusetzen versucht hat. Im ab-

schließenden Teil wende ich mich medialen Darstellungen von Geschlecht und damit verbundenen Imaginationen des Westens zu. Beziehen sich diese Darstellungen alle auf heterosexuelle Geschlechterverhältnisse, schildere ich im Anschluss daran das Leben von *waria* auf der Hochebene.[96]

3.1 Geschlechterverhältnis und soziale Organisation

Die Geschlechterverhältnisse bei den Karo haben nur erstaunlich wenig ethnologische Aufmerksamkeit erfahren. Kipp, die extensiv in der Region geforscht hat, widmet dem Thema zwei Aufsätze im Rahmen der Missionsgeschichte (1998:72; 1999), klammert diesen Aspekt in ihrem Buch zur Dissoziation von Identität jedoch bewusst aus (Kipp 1996:4). Steedly, die einen explizit feministischen Ansatz verfolgt, beschränkt ihre Darstellung von Geschlechterverhältnissen auf das Kapitel über die narrative Selbstermächtigung von Frauen im Kontext von *folk-tales* in ihrer Monographie zur Marginalität von *spirit-mediums* im urbanen Kontext (Steedly 1993:174-202). Singarimbun behandelt das Thema als integralen Teil des Verwandtschaftssystems, führt es jedoch nicht weiter aus (Singarimbun 1975:93-96). Ich werde auf die Analysen und Interpretationen dieser AutorInnen in der Diskussion einzelner Punkte zurückgreifen.

Orientiert am Lebenszyklus werde ich im Folgenden einzelne Aspekte der heterosexuellen Geschlechterverhältnisse darstellen, die im Kontext des im vorigen Kapitel geschilderten patrilinearen Verwandtschaftssystems und der durch Heiraten geschaffenen Allianzen zu verstehen sind. Ich beginne dabei nicht mit der Kindheit, sondern mit der Heirat, da sich zentrale Aspekte der Geschlechterverhältnisse durch die sich dabei manifestierenden verwandtschaftlichen Strukturen sehr gut darstellen lassen.

3.1.1 Heirat und Ehe

Heiraten schaffen vor allem asymmetrische Allianzen zwischen Verwandtschaftsgruppen, ihr Charakter als Verbindung zwischen zwei Individuen wird jedoch ebenfalls anerkannt.[97] Als ideale, keinesfalls aber präskriptive Ehe, gilt die Heirat

---

[96] Ich habe lange mit mir gerungen, ob ich *waria* in die Schilderung heterosexueller Geschlechterverhältnisse integrieren oder in einem eigenen Punkt diskutieren sollte. Erschien mir erstere Lösung wie eine heterosexistische Zwangsnormalisierung eines Phänomens, dass diese Strukturen gerade sprengt, fürchtete ich, durch die Auslagerung in ein Unterkapitel die sozial sowieso schon marginale Position von *waria* zu zementieren. Ich habe mich letztlich doch für letztere Lösung entscheiden, weil das Leben von *waria* einfach nicht mit einem heterosexuellen Lebenszyklus identisch ist und der Extrapunkt auch als Würdigung ihrer distinkten biographischen Erfahrungen verstanden werden kann und soll.

[97] Wie bereits erwähnt, darf im gleichen Klan nicht geheiratet werden. Da *anakberu-kalimbubu*-Beziehungen jedoch quer zur Klanzugehörigkeit liegen, schaffen Heiraten keine regelhaften asymmetrischen Allianzen zwischen Klanen.

mit dem *impal*, da mit der Kreuzkusinenheirat die durch die Ehe der Eltern existierenden *kalimbubu-anakberu*-Beziehungen reproduziert werden. Echte *impal*-Heiraten sind und waren jedoch sehr selten. Singarimbun gibt für Anfang der 1960er Jahre eine statistische Häufigkeit von 3,5% an (1975:158). Meine GesprächspartnerInnen in Berastagi waren sich ebenfalls einig, dass es nur äußerst wenig echte *impal*-Heiraten gibt.[98] Durch die meisten Heiraten werden neue asymmetrische Allianzen geschaffen. Statt der positiven Regel der *impal*-Heirat sieht Singarimbun als zentralen Aspekt der Heiratspräferenzen vielmehr das strikte Verbot, eine Ehe mit einem klassifikatorischen Geschwister (alle Angehörigen des eigenen Klans) einzugehen, da dies als Inzest gilt, oder eine Person zu heiraten, durch die die *kalimbubu-anakberu*-Beziehungen der eigenen gegengeschlechtlichen Geschwister umgekehrt würden (1975:148). Durch diese Verbindung wären die Verwandtschaftsgruppen einander gleichzeitig *anakberu* und *kalimbubu* und ein sozialer Umgang miteinander dadurch völlig unmöglich. Die negative Regel ließe sich dementsprechend so formulieren, dass alle Heiraten zu unterlassen sind, durch die die Pflichten eines Mannes gegenüber seinen *kalimbubu* qua Geburt mit denen gegenüber seinen *kalimbubu* qua Heirat kollidieren könnten. Paare, die gegen diese Regel verstoßen, müssen zumeist ihren sozialen Kontext bzw. das Hochland verlassen (Kipp 1996:34f).

Interreligiöse Ehen sind für viele Karo nicht denkbar. In meinem Bekanntenkreis gab es unter den unverheirateten Frauen einige, die eine interreligiöse Liebesbeziehung schweren Herzens beendeten, weil weder sie noch ihr Partner zum jeweils anderen Glauben konvertieren wollten und eine Heirat damit ausgeschlossen war. Bei ökonomisch oder sozial vorteilhaften Verbindungen werden jedoch auch Konvertierungen ins Auge gefasst.

Ehefrauen werden nach der Heirat als Mitglied der Familie ihres Mannes zu den *anakberu* ihrer Herkunftsfamilie, die nun ihre *kalimbubu* sind.[99] Das äußert sich auch in der Namensgebung: während beispielsweise ein Mann namens Edison Tarigan den Klan-Namen ‚Tarigan' direkt trägt, heißt seine Schwester ‚Marianna *beru* Tarigan', also ‚Marianna *von den* Tarigan'. Sie wechselt bei der Heirat nicht ihren Familiennamen. Es kann aber über sie gesagt werden, dass sie ‚Marianna *beru*

[98] Rituelle *impal*-Heiraten können bei drohendem Unglück auch als Schutzmaßnahme durchgeführt werden. Meine Gastmutter hatte mehrere Träume gehabt, in denen sie ihre jüngste Tochter, die 16-jährige Rina, in lebensbedrohlichen Situationen gesehen hatte. Schließlich wurde ein *tarohken kujabu anakberu-* (K), ein ‚Sie-zu-den-*anakberu*-bringen'-Ritual, durchgeführt. Rina wurde dabei in einer Art Miniatur-Hochzeit zu Hause rituell mit ihrem *impal* verheiratet. Danach ging die Hochzeitsgesellschaft in zeremonieller Kleidung durch unser Wohnviertel (siehe Abbildung 26). Dabei entstehen keine formalen Verpflichtungen, bei einer späteren ‚echten' Hochzeit muss Rina jedoch den symbolischen Brautpreis zurückzahlen. Singarimbun berichtet ausführlicher von dieser Zeremonie (1975:156f), die jedoch nicht primär im Kontext von *perbegu* (K), der traditionellen Religion, zu verstehen ist, sondern die fundamentale Bedeutung des Vewandtschaftssystems illustriert.

[99] Singarimbun diskutiert dieses Verhältnis ausführlicher (1975:93ff).

Tarigan *jé* Singarimbun' sei, also ‚Marianna *von den* Tarigan *bei den* Singarimbun'. Diese Namenspraxis weist nach Ansicht von Steedly auf die Indeterminiertheit des Status von Frauen hin. Sie versteht Frauen nicht als Subjekte, sondern als Relationen, da sie diejenigen sind, durch die Bindungen zwischen patrilinearen Abstammungsgruppen geschaffen werden und die daher einen sozial und ökonomisch prekären Status innehaben: „This positional indeterminacy has immediate and practical consequences for female autonomy both within and outside the household. Women have no independent access to either productive or reproductive resources – rights to land and rights to children being identified with the patronymic group" (1993:184).

Die Familie des Bräutigams zahlt der Familie der Braut den Brautpreis *tukor* (K)[100]. Über eine verheiratete Frau wird gesagt, sie sei von ihrer Familie ‚verkauft' und von der ihres Mannes ‚gekauft' worden und gehöre nun anderen Leuten: „A Karo wife is described as the property of her husband" (Singarimbun 1975:42).[101] Männer bezeichnen ihre Ehefrauen auch als *tukorku* (K), ‚was ich gekauft habe', oder *tukor emas* (K), ‚was ich für Gold gekauft habe'. Der Mann erwirbt durch das Bezahlen des Brautpreises vom Vater der Braut das Recht auf die Arbeitskraft seiner zukünftigen Frau, die ausschließlichen sexuellen Rechte und die Rechte an den gemeinsamen Kindern. Für die Ausrichtung der Hochzeit ist die Familie des Mannes finanziell verantwortlich. Mir wurde mehrfach erzählt, dass Frauen heute auch deshalb keine sexuellen Kontakte vor der Ehe eingehen sollten, da sie im Falle einer Schwangerschaft erpressbar werden: Offenbar weigern sich die Familien der potentiellen Ehemänner im Falle einer bereits bestehenden Schwangerschaft häufig, den Brautpreis zu zahlen bzw. drücken ihn drastisch und verlangen von der Familie der Frau, die Hochzeit auszurichten. Die Familien der betroffenen Frauen müssten sich darauf einlassen, um der Schande eines unehelichen Kindes zu entgehen.[102] Heute stellt die Geburt eines Kindes in einem verdächtig kurzen Zeitraum nach der Hochzeit allerdings keinen schwerwiegenden Normenverstoß (mehr) da.[103]

---

[100] Der Brautpreis besteht grundsätzlich aus Geld, das sich aufteilt in *ulu emas* (K, ‚Quelle', ‚Kopf des Goldes'), *tukor* (K, ‚Kauf') und *si mecur* (K, ‚die Kleinen'), wobei der *tukor* den größten Teil ausmacht. Der Brautpreis wird innerhalb der Verwandtschaftsgruppe der Frau verteilt. Eine ausführliche Darstellung findet sich bei Singarimbun (1975:171ff). Das Wort *tukor* erinnert zwar an das indonesische Wort *tukar* = tauschen, bedeutet aber ‚kaufen' oder ‚erwerben'. Beide Begriffe bezeichnen eine Transaktion.

[101] In Kapitel 7.1.2 werde ich die unterschiedlichen Perspektiven auf den umstrittenen Status von Frauen als Ware oder Besitz diskutieren. An dieser Stelle soll nur auf die Praxis des Brautpreises und die traditionelle Deutung hingewiesen werden. Eine ausführliche Darstellung der Bedeutung von Hochzeit und Ehe findet sich bei Singarimbun (1975:146ff).

[102] Man solle, so sagten viele, besser keine ‚Hochzeit MBA' eingehen – MBA steht hier für *Married By Accident* im Sinne eines sexuellen Unfalls.

[103] Die dieser Aussage zugrunde liegende Behauptung einer zunehmenden Aufweichung moralischer Normen muss angezweifelt werden, da vor der Christianisierung voreheliche sexuelle Kontakte nicht sanktioniert wurden. Hierzu siehe Kapitel 3.1.2.

Eltern mögen versuchen, ihr Kind – meistens ihre Tochter – zu einer Heirat mit einem bestimmten Partner zu überreden, Zwang wird jedoch so gut wie nie angewendet. Singarimbun berichtet, dass in den von ihm Anfang der 1960er Jahre untersuchten Dörfern die letzte erzwungene Heirat bereits 30 Jahre zurücklag. Auch mir wurde zur Zeit meiner Feldforschung keine auf direktem Zwang beruhende Heirat bekannt. Allerdings nimmt ab dem Alter von ca. 25 Jahren der familiäre und soziale Druck auf Frauen, endlich zu heiraten, massiv zu. Spätestens ab dem Alter von 30 Jahren gilt eine Frau als fast nicht mehr zu verheiraten und hat nur noch eine stark eingeschränkte Auswahl an potentiellen Ehemännern. Manche heiraten in dieser Situation als Notlösung einen bereits verwitweten *impal*. Männer werden ab dem Alter von 35 Jahren als übrig gebliebene Junggesellen angesehen.

Eine Ehe einzugehen ist ein selbstverständliches Ziel im Leben. Nicht zu heiraten und keine Kinder haben zu wollen gilt als große Merkwürdigkeit und ist eine Quelle von Scham für die gesamte Familie.

Wie bereits angemerkt, wird eine Ehe nicht nur als Verknüpfung zweier Verwandtschaftsgruppen durch eine asymmetrische Beziehung (*kalimbubu-anakberu*) angesehen, sondern auch als Vereinigung zweier Individuen, die eine neue Familie gründen. Idealerweise verbindet die beiden gegenseitige Zuneigung bzw. Liebe und körperliche Anziehung. Als Zeichen des Respekts reden sich die Eheleute nicht mit den Vornamen an.[104] Obwohl beide Eheleute gleichermaßen verantwortlich für das Management des gemeinsamen Haushalts und zu Respekt und Wertschätzung aufgefordert sind, gilt der Mann als unangefochtener *kepala rumah tangga*, Haushaltsvorstand. Er ist die höchste innerfamiliäre Entscheidungsinstanz und vertritt die Familie nach außen.

Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung lässt sich recht knapp zusammenfassen. So berichtet Kipp über die Vergangenheit: „In the past women did virtually all the agricultural labour except clearing and plowing. Men's energies went into warfare, gambling, crafts and child care" (1996:59). Da Kriegsführung angesichts des staatlichen Gewaltmonopols keine adäquate Beschäftigung mehr darstellt, Handwerk im familiären Kontext nicht mehr ausgeübt wird und Kinderbetreuung eindeutig eine Aufgabe von Frauen geworden ist, bleibt für die Männer nicht mehr viel zu tun. Geldverdienen ist vor allem in ländlichen Regionen bis heute primär Frauensache. Im städtischen Kontext arbeiten Frauen u.a. als Händlerin, Lehrerin, Kindergärtnerin, Krankenschwester, Hebamme, Schneiderin oder sind beispielsweise als Pächterin eines Restaurants selbstständig. Während Männer auf dem Land selten zum Familieneinkommen beitragen, arbeiten sie in der Stadt beispielweise als Beamte, Lehrer, Händler etc. Es ist jedoch auch in der Stadt für einen Mann völlig legitim, nicht zu arbeiten. In meinem Wohnviertel in Berastagi arbeiteten nur wenige meiner männlichen Nachbarn. Dieses Thema wurde mir mit nur geringen Variationen immer wieder von Frauen unterschiedlichen Alters und

---

104 Vor der Geburt des ersten Kindes reden sich die Ehepartner mit der 2. Person Plural *nake'* (K) an, danach mit einem Teknonym, das mit dem Namen des erstgeborenen Kindes gebildet wird.

unterschiedlicher Herkunft sehr erbost erzählt: Die Frau kümmert sich um die Kinder, arbeitet auf dem Feld, auf dem Markt oder im Büro, kommt dann nach Hause und kocht, und in der ganzen Zeit sitzt der Mann im Kaffeehaus, trinkt Kaffee, verspielt das Geld, das seine Frau erwirtschaftet und bequemt sich nur zum Essen nach Hause. Diese Darstellung wurde von den Männern, mit denen ich sprach, nicht bestritten. Iwan, dessen Frau ein Restaurant besaß, meinte zu mir nur lapidar, dass es bei den Karo halt schon immer so gewesen sei, dass die Männer nicht arbeiten und die Frauen das Geld verdienen. Seine Frau erzählte mir:

> *„Ich habe schon alles versucht, damit er endlich arbeitet! Früher habe ich ihm auch mal einen Mechaniker-Kurs bezahlt, weil er das gerne wollte und ich dachte, dass er dann vielleicht anfängt, Geld zu verdienen. Das war aber nicht so. Er fragt mich immer nach Geld, wenn er etwas braucht, und dann gebe ich es ihm. Aber nie für den ganzen Monat, denn dann ist es gleich weg! Wenn er jetzt tatsächlich ein* bisnis *anfangen will, weiß ich nicht, ob ich mich jemals daran gewöhnen könnte, von ihm Geld zu erbitten. Das ist eine ganz komische Vorstellung. Aber bisher hat es schon so viele Pläne gegeben, aus denen nichts geworden ist, dass ich nicht glaube, dass es jetzt etwas wird."*
>
> (Aufzeichnungen 30. Januar 2002)

Frauen erledigen mit Unterstützung ihrer Töchter den größten Teil der Arbeit und stellen ihre Ehrerbietung dem Ehemann gegenüber dadurch unter Beweis, dass sie ihn bedienen, indem sie ihm die Hausschuhe bringen, wenn er das Haus betritt, beim Essen den Vortritt lassen, ihm nicht widersprechen etc. Hier eine weitere Szene aus dem KWK:

> *„Pastorin Rosmalia fragt, wie wir es fänden, wenn unsere Ibu Zeitung läse und der Bapak in der Küche abwasche. Das ist undenkbar, das wäre dem Bapak gegenüber unverschämt! Wie würdet Ihr Euch fühlen? Richtig schlecht, unsere Ibu wäre unserem Bapak gegenüber nicht ehrerbietig. Wie wäre es, fragt Pendeta Rosmalia, wenn der Bapak die Zeitung liest und die Ibu abwäscht? So ist es angemessen, richtig, wie es sein sollte,* cocok, pantas, wajar.*"*
>
> (Aufzeichnungen 10. August 2001)

Die Töchter der Familie übernehmen schon früh Aufgaben wie das Kochen und Putzen und bedienen ihre Brüder. Männer verrichten nur in ihrer Rolle als *anakberu* bei Hochzeiten oder Beerdigungen Tätigkeiten wie Kochen, Abwaschen etc. und bedienen dabei auch die Frauen der ihnen rituell überlegenen *kalimbubu*. Die Arbeitsteilung zwischen *kalimbubu* und *anakberu* hebt somit im rituellen Kontext die geschlechtliche Arbeitsteilung auf.

Wie bereits in der Einführung dargestellt und eben näher ausgeführt, artikulieren viele Karo-Frauen einen ausgeprägten Stolz auf ihre Fähigkeit, hart zu arbeiten und sich für keine körperliche Arbeit zu schade zu sein. Warum wohl, so wurde ich oft gefragt, wollten Karo-Frauen keinen Mann aus dem Westen heiraten? Weil

im Westen die indonesischen Ausbildungen nicht anerkannt würden und sie dann nur zu Hause sitzen müssten. In Gesprächen mit Frauen unterschiedlicher ethnischer Herkunft wurde deutlich, dass dies – negativ gewendet - auch das Bild anderer Frauen von Karo-Frauen war: Über die Arbeit vergessen sie alles andere. Während Karo-Frauen diesen Aspekt überwiegend sehr positiv bewerteten, kritisierten andere Frauen ihn als den vermeintlichen Materialismus der Karo.

Arbeit bedeutet dabei explizit nicht Hausarbeit. Eine Hausfrau zu sein ist bis heute nicht erstrebenswert. Kipp berichtet in ihrem Buch über die Anfänge der Missionierung in Tanah Karo von den ersten Missverständnissen bezüglich der Arbeit von Frauen zwischen Dina Wijngaarden-Guittard, der Frau des Missionars Jan Wijngaarden, und den Karo-Frauen. Dina Wijngaarden führte auf der Hochebene einen kompletten europäischen Haushalt mit viktorianischen Möbeln, Spiegeln, Nippes, Gardinen, Bett- und Tischwäsche, der einen entsprechenden ganztägigen Arbeitseinsatz erforderte.[105] Ihr Ziel war es, Karo-Frauen nach und nach durch ihr eigenes Beispiel dazu zu motivieren, ebenfalls Hausfrauen zu werden: „Later I hope to shape them into housewives as far as I am able to do so" (Wijngarden zit. in Kipp 1990:107). Die Rolle einer Hausfrau blieb für Karo-Frauen jedoch völlig unverständlich: „In fact, it was Mrs. Wijngaarden's role as housewife that baffled the women most. They could not imagine what she did in the house all day. Karo women rose before daylight to pound husks from the rice and then cook. They left the village early for a day in their fields and gardens, sometimes taking lunch along in little bamboo pails. In the evening they came back with firewood and vegetables, then hauled water, balancing large bamboo tubes on their heads, and cooked the evening meal. Karo homes of this period had no furniture to dusk, only a few pots and dishes, and no silverware. There were no sheets or underwear to keep clean. Mats covered the floor and these had to be swept after meals. Simple cooking and little laundry were the extent of what a Western women would call housework" (Kipp 1990:107-108). Karo-Frauen erzählten sich entsprechend, dass Frau Wijngaarden-Guittard tagsüber im Haus einfach schliefe, denn etwas anderes war nicht vorstellbar. Den Missionarshaushalten gelang es nicht, auch nur eine junge Frau als Hausmädchen anzuwerben. Die Näh- und Säuglingspflegekurse, die die Mission später zur Förderung hausfraulicher Kompetenzen anbot, wurden von Seiten der Karo-Frauen als berufliche Perspektiven wahrgenommen. Warum sollte man nähend zu Hause sitzen, wenn man damit auch Geld verdienen konnte? An der von Kipp erwähnten spärlichen Einrichtung der Häuser hat sich bis heute nichts geändert. In den Langhäusern bewohnte jeweils eine Familie eins der ca. 3x3 m großen, offenen Abteile, die

[105] Der ungeheure Aufwand, der betrieben wurde, um diese ganzen Gegenstände zu einem Zeitpunkt, als es noch keine festen Straßen gab, auf die Hochebene zu bringen, verweist darauf, welch zentrale Bedeutung der Haushalt in seiner materiellen Form sowohl für Familie Wijngaarden-Guittard als auch als zivilisatorisches Vorbild im Kontext der Missionierung hatte.

lediglich mit Matten, einer Herdstelle und ein paar Töpfen und Geschirr ausgestattet waren[106] (siehe Abbildung 7).

Das Einkommen der einzelnen Familienmitglieder gilt als Familieneinkommen. Singarimbun führt an, dass in den 1960er Jahren im Allgemeinen der Mann die finanziellen Angelegenheiten der Familie managte und nur in ca. 10% der Familien die Frau das Geld verwaltete (1975:45). Zur Zeit meiner Feldforschung waren zumindest in meinem Wohnviertel und in den Familien der Schülerinnen weit mehr Frauen als Männer mit den finanziellen Angelegenheiten der Familie betraut und gaben ihren Männern ein tägliches Taschengeld:

> *„Die Kiosk-Besitzerin von gegenüber erzählte mir heute, dass sie sich neulich mit ihrem Mann gestritten habe und seitdem nicht mehr mit ihm rede. Er wolle immer Geld fürs Café haben, aber sie gebe ihm jetzt keins mehr. Wenn einer von ihnen mal ins Krankenhaus käme, müssten sie von den Nachbarn Geld leihen, das wolle sie nicht. Er gebe pro Tag ca. 20.000 Rp im Café für Milch und Zigaretten aus, und das sei zu viel."*[107]
>
> (Aufzeichnungen 13. Juni 2001)

Während in westlichen Vorstellungen die Kontrolle der Finanzen mit sozialer und/oder politischer Macht verknüpft wird, hat Errington darauf hingewiesen, dass der Umgang mit Geld in vielen Gesellschaften Indonesiens als ‚unrein' gilt und deshalb an Frauen delegiert wird. Der als niedrig bewerteten materiellen Sphäre wird die höher bewertete, Männern vorbehaltene spirituelle Sphäre gegenübergesetzt (1990:7). Dieser Gegensatz trifft auf die Karo jedoch nicht zu: *pecunia non olet.* Für Frauen bedeutet die Kontrolle der Finanzen trotzdem keine Macht, da sie das ökonomische Kapital nicht unabhängig von ihren Ehemännern in soziales Kapital transformieren können. Obwohl Männer, wie Brenner auch von Java berichtet, in finanzieller Hinsicht als unzuverlässig gelten, da sie Geld für unnütze, luxuriöse oder unmoralische Dinge wie Alkohol, Zigaretten, Kaffee, Milch und Frauen ausgeben (1995:80; 1998; vgl. Peletz 1995), ist das soziale Kapital der Patrilinearität, die sie garantieren, kulturell ungleich höher bewertet als das ökonomische Kapital der Frauen. Nach meinen Erfahrungen gehörten Geld und Arbeit zu den Themen, um die am häufigsten gestritten wurde.

[106] Hier sei noch einmal auf das Foto des Langhauses verwiesen (Abbildung 7), auf dem der sehr überschaubare Haushalt der Familie deutlich sichtbar ist.

[107] Der Konsum von Milch gilt aufgrund des hohen Preises als luxuriös. Über Männer heißt es häufig, sie würden im Café Milch oder Kaffee mit Milch trinken, um ihre Neigung zur Verschwendung zu unterstreichen. 20.000 Rupiah sind ein Hinweis auf die guten ökonomischen Verhältnisse des Ehepaares.

Gewalt ist ein häufig vorkommendes Phänomen in Ehen, das auch in Alltagsgesprächen zwischen Frauen diskutiert wird. Während meines Aufenthaltes plante der *Badan Pengurus Pusat Moria GBK*, das oberste Gremium der kirchlichen Frauenarbeit in der GBKP, die Gründung eines ersten Frauenhauses auf der Hochebene.

3.1.2 Sexualität und sexuelle Moral

Mit der Heirat verbinden sich exklusive gegenseitige sexuelle Rechte, wobei in Bezug auf Sexualität geschlechtsspezifische Moralvorstellungen existieren. Affären gelten als schwerwiegender Bruch des ehelichen Friedens, werden aber auch als unausweichlich angesehen: Man geht davon aus, dass eine Frau und ein Mann, die sich zufällig alleine in einem geschlossenen Raum befinden, die Gelegenheit zu einer sexuellen Begegnung nutzen. Vorehelicher Geschlechtsverkehr und außereheliche Affären werden bei Männern selbstverständlich akzeptiert, da ihnen ein kaum zu kontrollierender und viel stärkerer Sexualtrieb als Frauen unterstellt wird.[108] Gleiches gilt für Frauen als völlig unangemessen. Dringen derartige Aktivitäten an die Öffentlichkeit, nimmt der Ruf einer Frau nachhaltig Schaden und sie muss befürchten, von ihrem Mann verlassen zu werden.

Die überzeugte Behauptung einer strengen, im *adat* verankerten Sexualmoral, die unter dem Einfluss des modernen Lebens und westlicher Ideen angeblich zu zerbröckeln drohe, ist ein sehr gutes Beispiel für eine Neuformulierung von Tradition: Vor der christlichen Missionierung galten voreheliche sexuelle Kontakte als selbstverständlich, erst mit der Heirat wurde – vor allem von Frauen – strikte sexuelle Abstinenz außerhalb der Ehe gefordert (vgl. Kipp 1990:142-143; Lauruhn 1968:83-84; Singarimbun 1975:166). Die aktuellen geschlechtsspezifischen Sexualnormen sind somit erst über die Missionierung zu einem Teil des *adat* geworden.

Gefühle füreinander können vor der Ehe auch in der Öffentlichkeit diskret ausgedrückt werden, nach der Hochzeit jedoch gilt es als unangemessen, diese öffentlich zu zeigen oder gar körperlich auszudrücken. Berührungen in der Öffentlichkeit werden als extrem unschicklich angesehen.[109] Paare, die dies trotzdem tun, werden mit Spott und anzüglichen Bemerkungen bedacht:

> *„Vor dem Geschäft des KWK haben wir noch Vennas Mann getroffen und mir ist wieder aufgefallen, wie offen verliebt bzw. zärtlich sie für hiesige Verhältnisse miteinander umgehen: als sie aus der Tür gingen, legte er seinen Arm um ihre Taille und sie ihre*

---

108 Die geschlechtsspezifischen Konzeptionen von Sexualität erläutere ich in den Kapiteln 4.1.3, 5.4 und 7.

109 In größeren Städten gilt diese Regel und unter jungen Leuten jedoch nur noch bedingt. Berührungen zwischen Angehörigen des gleichen Geschlechts sind dagegen für beide Geschlechter nicht nur völlig akzeptabel, sondern werden erwartet: Zwei Frauen, die zusammen auf der Straße schlendern, werden sich selbstverständlich unterhaken. Diese Darstellung von emotionaler Verbundenheit zu verweigern, würde als arrogant gelten. Während es auch für Männer völlig legitim ist, sich anzufassen oder unterzuhaken, ist die Erwartungshaltung hier nicht so stark ausgeprägt.

Hand auf seinen Rücken, was sofort amüsiert-empörte Rufe und Pfiffe der Angestellten hervorrief."[110]

(Aufzeichnungen 11. November 2001)

Hinsichtlich der Bekleidungsvorschriften gilt für Frauen, dass sie ihre Knie und Schultern bedecken und immer einen BH tragen sollten. Eng anliegende Kleidung wird nicht per se als unmoralisch betrachtet, solange sie keinen allzu offensiven Eindruck macht. Für Frauen islamischen Glaubens können je nach persönlicher oder familiärer Entscheidung andere Bekleidungsideale gelten. Einige tragen einen *jilbab*, ein die Haare und den Hals fest umschließendes Kopftuch, dessen Enden entweder um den Nacken gebunden werden oder das unter dem Kinn mit einer Brosche zusammengehalten wird, sodass die Enden lose auf die Brust fallen.[111] Nur sehr wenige tragen islamische Kleidung, die tatsächlich den ganzen Körper bedeckt, also etwa einen bis zu den Knöcheln reichenden, lose geschnittenen leichten Mantel und darunter weite Hosen. Andere bedecken den Kopf mit einem lose geschlungenen Kopftuch, das den Blick auf die Haare erlaubt und eher eine symbolische Verschleierung darstellt, und tragen dazu weitgeschnittene Kleidung mit Oberteilen, die bis mindestens auf die Oberschenkel reichen. Insgesamt sieht man nur wenige Frauen, die aufgrund ihrer Kleidung sofort als islamisch erkannt werden können. Die islamischen Frauen in meinem Bekanntenkreis trugen überwiegend keine islamische Kleidung, sondern ebenfalls Jeans, T-Shirts und unbedeckte Haare. Bei Männern gelten kurze Hosen oder ärmellose T-Shirts nicht als Sexualisierung des Körpers, sondern als Zeichen für harte körperliche Arbeit und damit einen geringen sozialen Status. Sie werden deshalb kaum getragen.[112]

Prostitution existiert in Tanah Karo, ist aber weder in Berastagi noch in Kabanjahe eine öffentlich sichtbare Angelegenheit. Auf halbem Wege zwischen Berastagi und Medan befindet sich jedoch der Ort Banda Baru, dessen Ruf als Prostitutionsmetropole Sumatras nach Aussagen meiner GesprächspartnerInnen schon bis nach Java und Malaysia gedrungen sein soll.

---

[110] Größte Heiterkeit erregte allerdings ein Paar um die 40 Jahre, das das Restaurant einer Freundin von mir passierte und dabei Händchen hielt. Köchin und Bedienung wurden sofort aus der Küche gerufen, um sich dieses einmalige Schauspiel anzugucken, und unter großem Gelächter wurde konstatiert, dass es sich in diesem Fall nur um eine Affäre, keinesfalls um eine Ehe handeln könne.

[111] Außerhalb Indonesiens ist diese Bekleidung als *hijab* bekannt.

[112] Eine Ausnahme stellen hier die sogenannten *preman* dar, junge Männer, die dem kleinkriminellen Milieu angehören. Für sie stellt diese Kleidung ein freiwilliger *dresscode* dar, der entscheidend zu ihrer Aura des latent Bedrohlichen beiträgt. Zu *preman* im Indonesien nach Suharto siehe Ryter (2005).

3.1.3 Kinder

Da sich die patrilineare Linie nur über Söhne fortsetzt, gilt es als höchst problematisch, nur Töchter zu haben, und viele Frauen bekommen so lange Kinder, bis der ersehnte Sohn geboren wird:[113] „This places sonless women, especially young mothers, under considerable psychological stress. In 1961 a young woman who already had two daughters was about to give birth to a third child. Of course, she, her husband, and their relatives all hoped that the third child would be a boy, but it turned out to be a girl. As soon as this was apparent, one of the female attendants shouted in disappointment ‚A girl again!' The mother fainted, a priest was called because it was feared that she would die, but she regained consciousness after about half an hour" (Singarimbun 1975:49). In meinem Bekanntenkreis wurde von einem Arzt aus Medan berichtet, der angeblich durch spezielle medizinische Behandlungen mit einer Wahrscheinlichkeit von 90% das Geschlecht eines Kindes bestimmen konnte. Man müsse nur eine Pille schlucken, die allerdings 500.000 Rupiah koste. Die letzten 10% Wahrscheinlichkeit lägen in der Hand Gottes.[114] Die Notwendigkeit, einen Sohn zu gebären, leistet auch dem Kinderhandel Vorschub. Kinderhändler verkaufen in Tanah Karo regelmäßig Bürgerkriegswaisen aus Aceh – die Preise für einen Jungen liegen dabei erheblich über denen für Mädchen. Eine Bekannte von mir, die seit zwei Jahren vergeblich darauf wartete, schwanger zu werden, erzählte mir enttäuscht, sie habe neulich ganz knapp jemanden verpasst, der einen niedlichen kleinen Jungen zu einem guten Preis verkaufen wollte.[115]

Bleibt die Ehe kinderlos, nehmen sich manche Karo-Männer eine zweite Frau, um den ersehnten Sohn zu bekommen. Polygamie, früher bei den Karo legitim, aber selten,[116] ist in der Republik Indonesien Muslimen (und dies nur bei Zustim-

---

[113] In einem mir bekannten Fall bekam das achte Kind – endlich der ersehnte Sohn – den Namen *Cukup*, auf Deutsch ‚Genug'.

[114] Da das mit medizinischer Hilfe hergestellte Geschlecht in den allermeisten Fällen das männliche ist, könnte das ‚Fehlschlagen' der medizinischen Intervention in Form der Geburt eines Mädchens als Hinweis darauf gedeutet werden, dass Gott das weibliche Geschlecht bevorzugt. Das ist allerdings allein meine Interpretation. Die Geschichte von dem Arzt wurde mir erzählt, als ich an der Feier zur Geburt des vierten Kindes von Familie Muliala, den Besitzern des größten Fotogeschäftes in Berastagi, eingeladen war: Endlich ein Sohn nach drei Töchtern! Dieses Ereignis wurde im besten Hotel von Berastagi mit einem Dankgottesdienst und einem opulenten Büffet gefeiert.

[115] Erst nach meiner Rückkehr aus der Feldforschung habe ich aus der Distanz erkannt, dass es sich hierbei nicht um unbürokratische Adoptionsverfahren, sondern schlicht um Kinderhandel drehte.

[116] Singarimbun gibt für die drei von ihm untersuchten Dörfer mit insgesamt 90 Haushalten eine statistische Häufigkeit von 1,5% an. Er bemerkt: „A major obstacle to polygyny is the negative, indeed obstructive, attitude of women toward it" (1975:37). Daran hat sich bis heute nichts geändert.

mung der ersten Frau) vorbehalten.[117] Da christliche Karo jedoch die einer ersten Hochzeit folgenden Hochzeiten nur im traditionellen Rahmen schließen, hat die rechtliche Ebene nur wenig Wirkung. Polygamie, von Frauen vehement abgelehnt und als Zeichen von Rückständigkeit gedeutet, bringt Männern untereinander dagegen durchaus Anerkennung. Sie ist nicht sehr weit verbreitet, aber auch keine Seltenheit.[118] Nach Angaben meiner GesprächspartnerInnen sind (unverheiratete) Frauen dann bereit, zweite Ehefrau zu werden, wenn sie aus einer außerehelichen Affäre mit dem entsprechenden Mann ein Kind erwarten, da sie so formell der Schande eines unehelichen Kindes entgehen können. Während meines Aufenthalts wurde in meiner unmittelbaren Nachbarschaft eine junge Feldarbeiterin, die sich mit Kolleginnen ein Haus teilte, von einem reichen, verheirateten Mann schwanger, der sie schließlich als (informelle) zweite Ehefrau nahm. Die generelle Meinung meiner Nachbarinnen war, dass der Mann sich jetzt auf Kosten der bemitleidenswerten jungen Frau als toller Hecht vorkomme, während sie noch zu jung sei, um zu verstehen, in welche Sackgasse sie sich dadurch manövriert hätte.

3.1.4 Scheidung, Witwenschaft und Erbschaftsrecht

Scheidungen, die nicht nur die Trennung einer Familie, sondern auch die Auflösung der *kalimbubu-anakberu*-Beziehung bedeuten, sind stark stigmatisiert und kommen recht selten vor.[119] Beide Ehepartner können eine Scheidung verlangen. Scheidung heißt auf Karo *mulih*, ‚Rückkehr', und impliziert damit bereits die Perspektive der Frau, die zu ihren Eltern zurückkehrt. Eine Scheidung wird unter Zuhilfenahme der *anakberu* eingeleitet, die als Vermittler zwischen den Eheleuten und den jeweiligen Verwandtschaftsgruppen fungieren. Als legitime Gründe für eine Scheidung gelten Ehebruch, Faulheit, Verantwortungslosigkeit gegenüber dem gemeinsamen Einkommen, schlechte Behandlung des Ehepartners bzw. der Ehepartnerin und seiner/ihrer Familie sowie eine Unvereinbarkeit der Persönlichkeiten (Singarimbun 1975:187). Der Ehemann hat im Falle einer Scheidung das Recht, den *tukor* zurückzuverlangen. Sollte die Frau nicht nachvollziehbare Gründe für die Scheidung angeben, kann er das Doppelte verlangen, im umgekehrten Fall hat der Ehemann kein Recht auf die Rückzahlung des *tukor*. Die Frau darf die

---

[117] Nurmila gibt einen sehr guten Überblick über die Diskussionen über Polygamie in Indonesien (2009), während O'Shaughnessy sich dem Thema Ehe / Scheidung generell widmet (2009).

[118] Statistische Angaben dazu existieren natürlich nicht.

[119] Singarimbun berichtet für das Jahr 1959 von 58 beim Karo Regency Court registrierten Scheidungen bei einer Bevölkerung von 140.000 (1975:186 n.1). Allerdings berichtet er auch, dass in einem von ihm untersuchten Dorf von 77 Ehemännern bereits neun eine Scheidung hinter sich hatten sowie von 78 verheirateten Frauen bereits sieben geschieden waren (1975:185-6). Ich interpretiere diese im Vergleich zu den offiziell registrierten Scheidungen recht hohen Zahlen dahingehend, dass viele Scheidungen nicht über das staatliche Gericht gelaufen sind. Für das Jahr 1999 werden im Jahrbuch für Statistik leider keine Angaben zu Scheidungen gemacht.

Hochzeitsgeschenke der *kalimbubu* behalten. Der in der Ehe erwirtschaftete Besitz wird zwischen den geschiedenen Eheleuten halbiert.[120]

Im Falle einer Scheidung verlieren Frauen den Zugang zu dem landwirtschaftlich nutzbaren Land der Familie des Mannes. Der Verlust der ökonomischen Ressourcen trifft natürlich nicht auf Frauen zu, die als Angestellte, Beamte oder Händlerin arbeiten. Alle Frauen verlieren jedoch die Rechte an ihren Kindern, da der Status der Mutter auf die neue Ehefrau des Mannes übergeht, und haben kein Recht darauf, ihre Kinder nach einer Trennung zu sehen.[121] Noch gestillte Kinder können bis zum Abstillen bei der Mutter bleiben, müssen danach jedoch der Familie ihres Vaters übergeben werden. Der drohende Verlust der Kinder ist ein ungeheures Druckmittel, den Ehemann trotz Zerwürfnissen und eventuellen Gewalterfahrungen nicht zu verlassen:

> *„Rina meint, dass sie sich nicht trennen könne, obwohl es wirklich schwer mit Iwan sei, denn dann dürfe sie vielleicht ihren Sohn Mangkok nie wieder sehen. Als ihre Eltern sich getrennt hätten, hätte ihr Vater auch jeden Kontakt zur Mutter untersagt, und sie hätte die erst wieder nach ihrer eigenen Hochzeit gesehen, als sie also schon erwachsen war, aber da wäre die Mutter-Kind-Beziehung auch schon kaputt gewesen, sie sei jetzt eher wie eine Freundin. Sie und Iwan würden einfach nicht zusammen passen, sie seien völlig unterschiedlich. Sie sei aktiv und würde Geld verdienen, er wolle nicht arbeiten und würde nie helfen. Ich fragte sie, ob sie konkret an Trennung denken würde, und sie meinte, sie könne sich nicht trennen. Als Mangkok noch klein war, hätte sie um Trennung gebeten, aber er hätte sie nicht gewährt. Jetzt müsse sie hoffen, dass er sich irgendwann trennen wolle, aber das will er wohl nicht – warum sollte er auch, wo er doch eine attraktive Frau hat, die viel Geld verdient?“*
>
> (Aufzeichnungen 5. Januar 2002)

Es wird deutlich, dass diese Regelungen für Frauen und Männer sehr unterschiedliche Handlungsoptionen bedingen. Während Frauen häufig gute Gründe für eine Scheidung haben, scheuen sie die drastischen Konsequenzen. Nicht nur verlieren sie ihre Kinder und ihre ökonomische Lebensgrundlage, sie müssen auch ihre Eltern überzeugen, den einfachen oder gar doppelten *tukor* zurück zu zahlen und

---

[120] Slaats und Portier zeigten für die 1970er und 1980er Jahre, dass in Tanah Karo im Kontext von nicht-muslimischen Scheidungsprozessen 88% der KlägerInnen vor staatlichen Gerichten Frauen waren. In einem strategischen *forum shopping* vermieden sie die *adat*-Gerichte, die – basierend auf den Normen der patrilinearen Gesellschaft – im Falle einer Scheidung ihnen die Rückzahlung des Brautpreises verlangt und den Zugang zu den in der Ehe erwirtschafteten Eigentum verwehrt hätten (1986; 1988; 1992). Diese Aussage widerspricht allerdings Singarimbuns Angabe, dass in der Ehe erworbenes Eigentum bei einer Scheidung geteilt wird. Ich gehe davon aus, dass Singarimbun sich auf staatliches Recht bezieht, da er ja auch die Zahl der Scheidungen vor dem staatlichen Gericht angegeben hat (vgl. Fußnote 119).

[121] Mehrere meiner weiblichen Bekannten hatten ihre Mütter während ihrer Kindheit und Jugend nie zu Gesicht bekommen.

sie wieder aufzunehmen.[122] Männer dagegen haben weniger Gründe für eine Scheidung, da sie ihre Frauen mit der Androhung einer Scheidung disziplinieren können und nach einer Scheidung keine negativen Konsequenzen zu befürchten haben. Steedly bemerkt dazu: „Divorce – a rare occurence but a not unfrequent threat to unruly wives – or, more commonly, desertion may mean for a woman the loss of her children and of her livelihood, since her access to both depends upon her husband or other male kin. A woman's authority, even within the marital household, is thus limited by her husband's last word in any dispute, the warning (whether spoken or not) that he may ‚send her home' to her father and brothers" (1993:184).

Die Komplikationen, die sich ergeben, wenn Frauen sich diesen Regeln nicht fügen, schilderte mir Eva:

> *„Letzten Samstag war die Hochzeit eines Mannes, dessen Mutter sich von seinem Vater hatte scheiden lassen. Sie ist Schuldirektorin in Kabanjahe. Dann ist ihr neuer Mann gestorben und sie hat noch einmal geheiratet. Die Leute sagen über sie, sie sei eine* tukang kawin[123]*. Ihr erster Mann, der Vater des Bräutigams, ist inzwischen auch gestorben, aber weil sie durch die Scheidung damals ihren Status als Mutter verloren hat, durfte sie zu der Hochzeit ihres Sohnes nur als normaler Gast kommen. Sie hatte Glück, dass sie überhaupt eingeladen wurde! Sie ist aber mit einem* tudung (K), *der formalen traditionellen Kopfbedeckung für die weiblichen Verwandten gekommen, und hat damit den offiziellen Status als Mutter für sich reklamiert und einen Eklat provoziert. Die männlichen Verwandten ihres ersten Mannes waren so sauer, dass dessen ältester Bruder, also der Onkel des Bräutigams, gar nicht erst zum Fest gekommen ist. Das ganze Fest war völlig im Eimer. Die älteste Schwester des Bräutigams hat die ganze Zeit irgendwo gesessen und geheult. Die Nachbarn aus Kejora, die von dem besagten Onkel eingeladen worden sind, mussten alle wieder nach Hause gehen, weil ja ihr Gastgeber fehlte. Als ich fragte, wie denn die Kinder das fanden, meinte Eva, na, die hätten sich natürlich gefreut, dass die Mutter gekommen sei!"*
>
> (Aufzeichnungen 30. Januar 2002)

Steedly hat die soziale Unruhe, die derartige Selbstermächtigungen von Frauen im patrilinearen System auslösen, treffend beschrieben: „Karo public discourse is

[122] In vielen Fällen weigern sich die Eltern, die Töchter wieder aufzunehmen, um der Schande einer Scheidung in der Familie zu entgehen. Eine Bekannte von mir, Tochter eines Pfarrers der GBKP, hatte nach der Heirat festgestellt, dass ihr Mann, den sie sehr liebte, ein Spieler war. Ich zitiere aus meinen Aufzeichnungen: „Als sie vor einiger Zeit mal an Scheidung gedacht hat, hat ihr Vater ihr mitgeteilt, dass das nicht in Frage käme, denn ihr Mann hätte sie schließlich gekauft und jetzt würde sie ihm gehören. Sie gehöre auch nicht mehr zu ihren Eltern, sondern solle sich an ihre neue Familie wenden" (Aufzeichnungen 10. Dezember 2001).

[123] Wie bereits erläutert, bezeichnet das Wort *tukang* jemanden, der etwas beruflich betreibt. So ist ein *tukang kayu* (Holz) ein Tischler. Eine *tukang kawin* ist in diesem Kontext eine abschätzige Bezeichnung für eine Frau, die gleichsam ‚berufsmäßig' heiratet, also zu aktiv und zu oft neue Ehen eingeht.

shaped to the measure of male interests, which are officially represented as universal social values; its rules are men's rules, that is, the rules that men conform to when they are playing by the rules. Women's interests, insofar as they diverge from that official measure, are cast along an evaluative scale ranging from unofficial to scandalous to – literally unimaginable. It is the same with women's experience" (1993:185).

Im Falle einer Verwitwung und anschließenden Wiederverheiratung einer Frau mit einem anderen Mann als einem nahen Verwandten ihres verstorbenen Mannes verbleiben die Rechte an den gemeinsamen Kindern ebenfalls in der Familie ihres verstorbenen Mannes, d.h. bei seinem Vater und seinen Brüdern. Die meisten Frauen heiraten daher nach einer Verwitwung nicht wieder, um ihre Kinder behalten zu können. Witwer dagegen streben so schnell wie möglich eine Wiederverheiratung an, um die Kinder, die in der Zwischenzeit bei agnatischen Verwandten unterkommen, versorgt zu wissen (Singarimbun 1975:36). Hat eine Witwe einen erwachsenen Sohn, übernimmt dieser die Rolle des Vaters als Haushaltsvorstand. In meiner Gastfamilie, deren Vater verstorben war, verheimlichten sowohl die älteste Schwester als auch die Mutter das Rauchen vor ihrem jüngeren, unverheirateten Bruder bzw. Sohn, da er jetzt das Familienoberhaupt war.

Nach dem *adat* erben Töchter nichts von ihren Eltern, da das Eigentum der Frau bei der Hochzeit automatisch zum Eigentum des Ehemannes würde und der ihr vererbte Besitz somit der patrilinearen Linie verloren ginge: „When asked why daughters have no right of inheritance… the people say that daughters are bought by ‚other people' and so if daughters were parceners the family property would go to ‚other people'. Even so, should she remain a spinster, a daughter will not become a parcener" (Singarimbun 1975:40f). Nach dem nationalen Recht haben Frauen zwar Anspruch auf den gleichen Erbteil wie ihre Brüder, es kommt aber nach Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen keine Frau auf die Idee, das ihr zustehende Erbe einzuklagen.

Frauen sind in dieser Hinsicht auf den guten Willen ihrer Brüder angewiesen, ihnen etwas vom Erbe der Eltern abzugeben. Singarimbun berichtet, dass in den 1960er Jahren Frauen mit derartigen Wünschen je nach ökonomischer Situation ihrer Familie auf offene Ohren stießen (1975:41). Meiner Erfahrung nach bitten Frauen ihre Väter oder Brüder jedoch nur sehr ungern um einen derartigen Gefallen. Eva schilderte die Gründe dafür folgendermaßen:

> *„Man könne seine Eltern nicht direkt fragen, ob man nach deren Tod etwas bekomme, etwa ein Haus, wenn sie mehrere hätten, oder ob man ein Feld haben kann, da müssten immer erst die Brüder gefragt werden bzw. wenn die das mitbekommen würden, wären sie vielleicht zornig. Das sei bei ihr und ihrer Schwester auch so. Evi geht nach der Arbeit immer auf das Feld ihrer Großmutter arbeiten und bekommt dafür Geld. Ihr Vater hat ein Feld in der Nähe des* Sibayak*, das verpachtet ist. Evi und sie hätten ihren Vater gefragt, ob sie das nicht bearbeiten (also noch nicht einmal besitzen) könnten, aber da hätte der Vater gesagt, sie sollten ihren jüngeren Bruder fragen, der in Pematang Siantar*

wohnt. Das wollten sie aber nicht, nachher sei der sauer und es würde vielleicht Probleme geben. Das Problem sei, wenn man keinen Bruder habe oder der sauer sei, dass man halt nicht so richtig ein Fest ausrichten könne, wenn der Vater schon gestorben sei. Verantwortlich seien dann ja die eigenen Brüder, und die würden sich dann halt nicht so kümmern oder sagen, sie seien zu beschäftigt etc. Dafür sind Brüder halt wichtig."[124]

(Aufzeichnungen 19. Juni 2001)

Eltern können ihren Töchtern allerdings auch zur Heirat ein Geschenk etwa in Form eines lebenslangen Nutzungsrechtes (*pemere,* K) für ein bestimmtes Stück Land machen.[125] Das sind jedoch Ausnahmen, auf die kein moralischer oder juristischer Anspruch besteht. Die Erbschaftsregelungen wurden häufig deshalb als besonders ungerecht eingestuft, weil es die Töchter sind, die sich um die alten und gebrechlichen Eltern kümmern. Immer wieder wurde ich von Frauen, auch und vor allem von den Schülerinnen des KWK, nach den Erbschaftsregeln in Deutschland befragt.

3.1.5 Bildung

Bildung gilt heute vielen – vor allem städtischen – Familien als erstrebenswertes Gut für Kinder gleich welchen Geschlechts. Nur wenigen Frauen, die ich kannte, war von den Eltern der Zugang zu höheren Bildungsinstitutionen mit einem bloßen Verweis auf ihr Geschlecht verwehrt worden, meist war die ökonomische Lage der Familie ausschlaggebend. Kann nur ein Kind studieren, wird das jedoch überwiegend der Sohn sein. Im Jahr 1999 waren an der *Universitas Karo* in Kabanjahe, die die Fachrichtungen Landwirtschaft, Recht, Technik und Pädagogik anbietet, 531 Männer und 310 Frauen immatrikuliert, in den Krankenpflege- und Hebammen-Akademien dagegen 555 Frauen und 113 Männer (BPSKK 2000:67).[126] Die Anzahl von 865 Frauen im Vergleich zu 644 Männern in den weiterführenden

---

[124] Singarimbun schildert die Erbschaftsfrage nach dem Tod der Eltern folgendermaßen: „Whether or not a daughter gets anything at this point depends on the size of the estate, the economic condition of her brothers and the quality of her social relations with her brothers. If the estate is small, she may get nothing, but if so, she has no right to complain, for she has no right of inheritance and anything she receives from the family estate is a gift from her brothers. The brothers are morally, but not legally, constrained to be generous to their sisters if they can afford it" (1975:41).

[125] Slaats und Portier diskutieren eine Erbschaftsstreitigkeit zwischen einem Mann und drei seiner Schwestern, die zunächst von einem verwandtschaftlichen *adat*-Gericht *runggun* (K) entschieden und später vor ein staatliches Gericht gebracht wurde. Sie erläutern dabei ausführlich die Praxis der Vererbung sowie die Existenz zweier Rechtssysteme (1986). Zur Frage der Vererbung von Land allgemein siehe Portier und Slaats (1987).

[126] Die Differenzierung nach Fachrichtungen zeigt eine deutliche Geschlechtsspezifik: Von den insgesamt 865 Frauen in weiterführenden Bildungsinstitutionen befanden sich 557 in der Ausbildung zur Krankenschwester, Hebamme oder Lehrerin. Nur im Fach Wirtschaft zeigte sich eine annähernd gleiche Verteilung zwischen Männern (235) und Frauen (196). Die Männer überwogen bei weitem in den Fächern Recht, Landwirtschaft und Technik.

Bildungsinstitutionen der Hochebene verweist nicht zwingend auf eine stärkere Förderung von weiblichen Bildungsaspirationen. Ich vermute vielmehr, dass mehr Söhne als Töchter auf die weiter entfernten, prestigeträchtigeren und auch teureren Universitäten außerhalb der Hochebene geschickt wurden, da die höhere Investition in ihre Ausbildung bei ihnen als sinnvoller angesehen wurde und zudem die Töchter so sozial besser kontrolliert werden können.

Resümee

Als Resümee kann festgehalten werden, dass Frauen auf informeller Ebene durchaus Macht und Einfluss erlangen und ökonomisch sehr erfolgreich sein können, die Garantie ihres sozialen Status jedoch in existentieller Weise von ihrem Mann abhängt. Ich möchte Singarimbuns Beschreibung des Netzes von Obligationen und Rechten zwischen Männern, die den Status einer Frau konstituieren, ausführlich zitieren: „Nevertheless, when Karo say of a married woman ‚she has been sold by her people and purchased by her husband's people, she belongs to other people', they are talking about families [...] which are little more than extended families. They are emphasizing that certain rights and duties in respect to the woman, but by no means all such rights and duties, have been transferred from some persons to others; other rights and duties in respect to her are retained by her parents and brothers, and of course by the various categories of kin. Certain rights in respect to her are transferred from her father and mother to her husband (e.g., the right to her domestic services), and her husband acquires certain rights in respect to her which no one had before she married (e.g., the right of exclusive sexual access and the right to engender children by her). Her husband and his father and brothers also take on the responsibility to look after her welfare; should her husband die and should she choose to remarry elsewhere, they have the right to custody of her children. On the other hand, should she divorce her husband, she returns, jurally if not always physically, to the custody and authority of her father or her brothers if her father is dead. Also, her father and brothers retain the right and the responsibility to look after her if her husband and his people do not treat her well, and it is their responsibility to discipline her if she causes trouble for her husband and his people" (1975:94-95). Da Singarimbun zu einer Zeit geforscht und geschrieben hat, als die ethnologische Geschlechterforschung noch in den Anfängen steckte und weder der *male bias* noch die Handlungsfähigkeit von Frauen reflektiert wurden, erwartet man nicht, dass Frauen in seinem Text als aktive Protagonistinnen auftreten. Dennoch fällt auf, dass eine Person hier keinerlei Rechte geltend machen kann: die Frau als Tochter und Ehefrau.

Steedly fasst die soziale Position von Frauen knapp 20 Jahre später folgendermaßen zusammen: „Without men to represent them, Karo women cannot be officially represented; they are ‚left out of the count', they ‚count for nothing'" (1993:185). Arni, eine Schülerin des KWK, formulierte ihre eigenen Erfahrungen

seufzend in einem Satz: „*Adat sulit untuk wanita, untuk laki-laki tidak*" - Das *adat* ist schwer für Frauen, für Männer nicht.

3.2 Christliche Positionen

In diesem Abschnitt verfolge ich keine differenzierte Analyse der theologischen Verkündigung der GBKP zum Thema Geschlecht, sondern biete einen knappen Einblick in die organisatorischen Strukturen, inhaltlichen Positionen und die kirchliche Praxis der GBKP unter der Perspektive Geschlecht. Ausführlichere Diskussionen dieses Themas erfolgen im nächsten Kapitel.

In missionarischen Quellen finden sich zahlreiche Bemerkungen über den als besonders niedrig wahrgenommenen Status von Frauen. So schrieb etwa Missionar van den Berg im Jahre 1906: „I leave the women without comment, because they form an element that counts for nothing in Batak society and thus her joining the church has only relative worth" (zit. in Steedly 1993:182). Steedly merkt an, dass diese Kommentare in die zeitgenössische Interpretation von indigenen Geschlechterverhältnissen als einem Ausbeutungsverhältnis zwischen bösen einheimischen Männern und machtlosen, passiven einheimischen Frauen passen, die sowohl Mission als auch Kolonialismus rechtfertigen sollte (1993:182f).[127] Beyer, ein deutscher Theologe, der in den 1970er Jahren als Dozent an der Universität der Toba Batak Kirche in Pematang Siantar arbeitete, beschrieb die Geschlechterverhältnisse unter dem Einfluss des Christentums folgendermaßen: „Die Vorliebe für das Glücksspiel und den Müßiggang auf Seiten der Männer verliert sich nicht von heute auf morgen. Deutliche Zeichen für den Beginn einer neuen Wertordnung wurden da sichtbar, wo in der nun christlich geführten Ehe die Frau eine deutliche Aufwertung ihrer Person erfuhr und vom ‚Arbeitstier' im Haushalt und auf dem Feld zum Partner heranreifte" (1982:55).[128] Wenngleich das protestantische Arbeitsethos trotz Mission unter den Männern noch nicht Fuß fassen konnte, erfahren aus kirchlicher Perspektive immerhin die Frauen eine soziale Aufwertung.

Das heutige kirchliche Verständnis der Geschlechterverhältnisse beruht ebenfalls überwiegend auf dem Status von Frauen und Männern innerhalb der patrilinearen sozialen Organisation. Dies zeigt sich innerhalb der kirchlichen Strukturen als auch in der theologischen Ausrichtung.

Die Ordination von Frauen ist in der GBKP seit 1953 theoretisch möglich. Mit Pendeta Rosmalia, die im KWK Bibelkunde unterrichtete, wurde die erste Pastorin jedoch erst Ende der 1980er Jahre ordiniert. 2006 arbeiteten 149 Männer

---

127 Kipp diskutiert die Vielschichtigkeit dieser Fragen in ihren Aufsätzen zu Missionsgeschichte und Geschlecht in Tanah Karo (1998; 1999).

128 Interessanterweise reift die Frau zum Partner und nicht etwa das Verständnis des Mannes bezüglich einer christlichen Ehe.

und 41 Frauen als ordinierte PastorInnen in der GBKP.[129] Die Kirchenvorstände sind bis heute weit überwiegend von Männern besetzt. Frauen sind im Kontext der Kirche vor allem in den *moria*, den nachbarschaftlichen Frauengruppen, aktiv. Die Leitung kirchlicher Institutionen und Organisationen wie des Waisenhauses *Gelora Kasih* (‚Leidenschaft der Nächstenliebe') oder des Behindertenheimes *Alpha Omega* der GBKP obliegt bis heute den männlichen Pastoren. Auch die Verantwortung für das KWK war erst 1999 auf der Leitungsebene der GBKP von der Entwicklungsabteilung an die *Moria Pusat*, die tatsächlich ausschließlich mit Frauen besetzte Frauenabteilung übergegangen.[130] Das hierarchische Verhältnis von Männern und Frauen innerhalb der GBKP spiegelt sich im pastoralen Miteinander: Pastorin Rosmalia, die Leiterin der *Moria Pusat*, also der kirchlichen Frauenarbeit für die GBKP in ganz Indonesien, erzählte mir, dass sie mit der sofortigen Kündigung rechnen könnte, falls sie bei einem kirchlichen Treffen einen männlichen Kollegen bitten würde, den Tee zu kochen.[131]

Wie sieht die kirchliche Verkündigung und kirchliche Praxis in Bezug auf Geschlechterverhältnisse aus? Ein Faltblatt mit dem Titel *Eine harmonische Familie im Einklang mit dem christlichen Glauben*, das von der Kirchenleitung der GBKP herausgegeben wurde, beschreibt die Geschlechterverhältnisse in der Ehe folgendermaßen: „Männer und Frauen haben vor Gott die gleiche Bedeutung und den gleichen Status, obwohl sie sich körperlich und durch ihre Rollen (*peran*) unterscheiden. Der Mann ist der Herr im Haus und gegenüber seiner Gattin (Ephesus 5:23; Kolosser 3:16), aber dies im Sinne einer Funktion und nicht im Sinne eines Status oder eines Ranges. Er ist für die Familie verantwortlich, eine Pflicht, der er mit Liebe, Treue, Ergebenheit, Demut und Selbstaufopferung nachkommen soll. Er beschützt seine Gattin und seine Kinder. Der Ehemann muss seine Gattin lieben entsprechend ihrem Wesen als Frau, d.h. im Sinne ihrer körperlich-organischen und seelischen Struktur. Das Verhalten der Ehefrau gegenüber ihrem Mann (Er-

[129] Kipp berichtet, dass bei den Missionierungsversuchen der katholischen Kirche am Anfang des letzten Jahrhunderts nur drei Karo-Männer für das Leben als Priester gewonnen werden konnten, sich aber mehr als 100 Frauen für ein Leben als katholische Schwester entschieden (1990:54). Abgesehen von individuellen Motivationen scheint mir das ein recht deutliches Zeichen dafür zu sein, welche Freiheiten sich Frauen von einem kollektiven Leben außerhalb der patrilinearen Familien versprochen haben.

[130] Beyer kommentiert diese kirchliche Arbeitsverteilung 1982 mit Blick auf ‚die Frau' folgendermaßen: „Im faktischen Einsatz für die Belange der Gemeinde übertrifft sie nur zu häufig den Mann und trägt so mit ihren Gaben zum aktiven Gemeindeaufbau bei. Allerdings ist sie als geistlicher Amtsträger bisher noch nicht anzutreffen. Diese Beschränkung ist zweifellos *adat*-bedingt, ist doch herkömmlich die Frau ein wichtiger Faktor im Wirtschaftsleben des Dorfes, jedoch nicht am Entscheidungsprozess über die Lebensfragen der dörflichen Gemeinschaft beteiligt. In der Gewährung der Ordination der Frau tun sich aus solchen *adat*-Gründen die Batak-Kirchen überhaupt viel schwerer als zum Beispiel ihre ostindonesischen Schwester-Kirchen" (1982:68f).

[131] Die GBKP führt damit in Bezug auf Geschlecht auch genau die hierarchischen Strukturen fort, in denen bereits zu Zeiten der Mission die niederländischen Mitarbeiterinnen als Untergebene ihrer männlichen Kollegen definiert wurden. Diesen Aspekt diskutiert Kipp (1998; 1999).

gebenheit) ist so wie das Verhalten der Gemeinde gegenüber dem Herrn, also voller Treue, Nächstenliebe, Ehrerbietung, Dienerschaft, Gehorsam und Aufopferung. Ihrem Gatten als Mann, d.h. im Sinne seiner körperlichen und seelischen Verfasstheit, bezeugt die Ehefrau in allem ihrem Tun Ehrerbietung. Ihr Verhalten ist von Fügsamkeit gekennzeichnet, sodass der Mann den ihm zustehenden Platz einnehmen kann" (GBKP 2001). Die Gleichheit vor dem Herrn bedingt aufgrund der körperlichen und seelischen Verschiedenheit der Geschlechter ein hierarchisches Verhältnis auf Erden. Das Thema der Patrilinearität, nach dem Männer aufgrund ihrer Position geehrt (*dihormati*) und bedient (*dilayani*) werden müssen, findet seinen Niederschlag auch im Verständnis der christlichen Ehe.[132] Die christlichen Erwartungen an den Mann als Oberhaupt, Ernährer und Beschützer der Familie decken sich dabei mit denen des Staates, wie ich im nächsten Punkt erläutern werde. Wie aber sieht die kirchliche Praxis aus? Ich möchte an zwei kurzen Beispielen die Praxis dieses theologischen Verständnisses schildern.

Im KWK hatte eine verheiratete Frau Zuflucht gesucht, die als aktives Mitglied ihrer GBKP-Gemeinde in Medan ihren eifersüchtigen und gewalttätigen Ehemann nach Jahren der körperlichen Misshandlung und nach mehreren erfolglosen, kirchlich moderierten Versöhnungsversuchen mit ihren zwei Söhnen verlassen hatte. Nach zwei Jahren wollte der Mann wieder mit ihr zusammenleben und forderte sie zur Rückkehr auf. Sie aber lehnte ab. Daraufhin wurde sie von dem Vorstand ihrer Kirchengemeinde aus der Gemeinde ausgeschlossen.[133] Die eingeschränkte Handlungsfähigkeit von Frauen im familiären Kontext wird durch die kirchliche Praxis verstärkt, die von ihnen unbedingte Folgsamkeit gegenüber ihrem Ehemann erwartet, auch wenn er seine Frau weder „beschützt" noch sie „entsprechend ihrem Wesen als Frau, d.h. im Sinne ihrer körperlich-organischen und seelischen Struktur" liebt. Die kirchlichen Erwartungen an das Verhalten des Mannes in der Ehe haben einen offensichtlich eher unverbindlichen Status, während ‚Fehlverhalten' von Seiten der Frau unerbittlich geahndet wird.

Ein weiteres Beispiel ist eher atmosphärischer Natur: Im KWK waren nicht nur die Schülerinnen untergebracht, sondern ca. einmal im Monat auch für je eine Woche eine Gruppe von männlichen Diakonen, die in einem zweijährigen berufsbegleitenden Kurs zu Pastoren ausgebildet werden sollten. Herrschte im KWK ansonsten eine gelöste Atmosphäre, in der die Schülerinnen sich selbstverständlich Raum nahmen, hatten die Diakone sofort nach ihrer Ankunft eine ungeheure und nach meinem Eindruck auch sexualisierte Präsenz, die die Schülerinnen völlig marginalisierte. Sie redeten während des Unterrichts lautstark vor den Unterrichtsräumen, sie machten scherzhaft-anzügliche Kommentare über die Schülerinnen

[132] Mehrere Frauen machten mit schnippischem Unterton Bemerkungen über die Ehe einer Pastorin, die beruflich sehr viel unterwegs war und deren Mann nicht arbeitete: Ihr Mann fände es sicher besser, wenn sie mehr ihm als dem Herrn dienen würde!

[133] Während Frauen den weitaus aktiveren Part im Gemeindeleben spielen, sind die Kirchenvorstände – wie bereits erwähnt – überwiegend mit Männern besetzt.

und nahmen eine insgesamt hegemoniale Position ein. Es war selbstverständlich, dass Mädchen jederzeit aus dem Unterricht geholt werden konnten, um einem der Diakone die Haare zu waschen und zu schneiden.

In der GBKP existiert jedoch neben der hegemonialen Lehrmeinung mit der *Moria Pusat* auch eine – allerdings marginalisierte – feministische Interpretation der Bibel, die eine machtvolle Ressource für die Legitimation von Veränderungswünschen darstellt. Sie wird insbesondere von Dr. Serimawati, der Leiterin des örtlichen Gesundheitszentrums, die am KWK Gesundheit unterrichtet, sowie von Pastorin Rosmalia, die Unterricht in Bibelkunde gibt, vertreten. Diese Impulse waren nach Aussagen meiner kirchlichen Gesprächspartnerinnen vor allem der transnationalen Vernetzung der GBKP als Mitglied der *United Evangelical Mission* geschuldet. Während der globalen ökumenischen Dekade *Churches in Solidarity with Women* hatten einige Mitglieder der *Moria Pusat* an transnationalen Treffen in Afrika oder auf den Philippinen zu geschlechterpolitischen Themen wie Gewalt gegen Frauen teilgenommen. Die neue ökumenische Dekade *Overcoming Violence* von 2001-2010 versprach weiteren Austausch auf diesem Gebiet. Der Plan, auf der Hochebene ein Frauenhaus zu eröffnen, war direktes Resultat dieser transnationalen Vernetzung. Die konkrete kirchliche Praxis vor Ort ist somit ein in Teilen widersprüchliches Ensemble kulturell definierter Rollenerwartungen, staatlicher Geschlechterdiskurse und globaler Vernetzungen.

Der Unterricht im KWK bewegte sich durch die verschiedenen Lehrerinnen zwischen einer Aufforderung zur Anpassung an die Verhältnisse und ihrer radikalen Infragestellung. Auf konkrete Themen werde ich vor allem in Kapitel 7 eingehen.

Auf den nächsten Seiten wende ich mich den staatlichen Geschlechterdiskursen zu.

3.3 Staatliche Interventionen

‚Der Staat', von dem auf den nächsten Seiten die Rede sein wird, ist – wie bereits erwähnt – nicht so monolithisch, wie der Begriff es nahelegt. Hier soll jedoch keine detaillierte Analyse aller Wendungen und Widersprüche der staatlichen Geschlechterpolitik vorgenommen werden, sondern die Komplexität staatlichen geschlechterpolitischen Handelns für das Thema der Arbeit handhabbar gemacht werden. Ich habe zu einer Zeit der großen Umbrüche geforscht, als man die neuen Entwicklungen auf lokaler Ebene bereits zu erahnen vermochte, die alte New Order-Ideologie aber noch wirkmächtig war. Robinson und Bessel konstatierten 2002, dass „in post-New Order Indonesia, we have seen not so much the dismantling of New Order gender ideology as the opening up of space for a diversity of images and representations" (2002:4). Ich konzentriere mich in der folgenden Darstellung also überwiegend auf die Zeit des New Order-Regimes, da die unter Suhartos Ägide vertretene Politik und initiierten Programme wie beispielsweise

das Familienwohlfahrtsprogramm oder das Familienplanungsprogramm das Verständnis der Geschlechterbeziehungen nachhaltig geprägt haben und nach dem Sturz Suhartos weitergeführt wurden.[134] Meine auf den nächsten Seiten folgende Beschreibung der staatlichen geschlechterpolitischen Interventionen ist also unbedingt als historisch zu verstehen. Im Anschluss werde ich die weiteren Entwicklungen wie die Einführung von islamisch orientierten *peraturan daerah* (‚regionalen Verordnungen') in zahlreichen Bezirken Indonesiens, die Diskussionen um und die Verabschiedung des Anti-Pornographiegesetzes im Jahr 2008 etc. kurz skizzieren, um die Historizität meines Forschungskontextes unmissverständlich zu verdeutlichen und die damalige Situation zu kontextualisieren. Aus dem Rückblick ergeben sich interessante neue Perspektiven auf die damaligen Diskussionen.

Die Geschlechterpolitik des New Order-Regimes ist Gegenstand umfassender ethnologischer Erörterungen gewesen, die hier nicht im Detail wiederholt und diskutiert werden sollen.[135] Ich werde im Folgenden einen Überblick über die Virulenz der Idee der Entwicklung (*pembangunan*) in zentralen Aspekten der staatlichen Geschlechterpolitik seit den 1970er Jahren skizzieren.[136] Die Erwartungen des Staates gegenüber seinen BürgerInnen, am Prozess des *pembangunan* aktiv teilzunehmen, waren und sind in vielerlei Hinsicht geschlechtsspezifisch bzw. wurde und wird die Integration von Frauen in den Prozess des *pembangunan* als direkter Schritt zur Realisierung der Gleichberechtigung angesehen.[137]

In der indonesischen Verfassung von 1945 erklärt Artikel 27 die Gleichberechtigung von Männern und Frauen sowie die Pflicht der Regierung, Männern und Frauen gleichberechtigten Zugang zu ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Ressourcen zu ermöglichen. Die politischen Maßnahmen, die mit den Mitteln der Gesetzgebung, der Installation von speziellen Programmen und der regierungsamtlichen Propaganda die Geschlechterverhältnisse direkt zu beeinflussen suchten, waren und sind jedoch teilweise heterogen und widersprüchlich.

---

134 Auf Änderungen in den Zielsetzungen der Programme gehe ich im Text ein.

135 Die staatliche Geschlechterpolitik während des New Order-Regimes und nach dem Sturz Suhartos ist ausführlich analysiert und diskutiert worden (Blackburn 1999; Brenner 2005; Katjasungkana o.J.; Niehof 1998; Niehof und Lubis 2003; Oey-Gardiner und Bianpoen 2000; Robinson 1997; 2000; 2004; Sen 2002; Smyth 1993; Sullivan 1991; Suryakusuma 1996; 2004). Einen Überblick über die juristischen Grundlagen der staatlichen Geschlechterpolitik bietet Katjasungkana (o.J.).

136 Die teilweise radikal andere Geschlechterpolitik unter Sukarno wird hier nicht berücksichtigt. Aus der historischen und politischen Distanz besaß sie keine Relevanz für meine Feldforschung. Die in den 1970er Jahren initiierten Programme und Institutionen existieren jedoch bis heute und zeigen eine große Wirkmächtigkeit. Für eine Darstellung der Geschlechterpolitik unter Sukarno siehe Wieringa (2002).

137 So sah der indonesische Botschafter Parnohadiningrat in Australien in seiner Rede zur Eröffnung der USINDO-Konferenz 2001 die zunehmende rechtliche Gleichstellung von Frauen darin verwirklicht, dass die eingeleiteten Maßnahmen „the rights of Indonesian women to share in the development of the nation" gestärkt hätten (2002:xxiii).

Der Wandel der Geschlechterpolitik des New Order-Regimes im Laufe der letzten drei Jahrzehnte lässt sich an den jeweiligen frauen- bzw. geschlechterpolitischen Zielsetzungen in den *Garis-Garis Besar Haluan Negara* (GBHN, den ‚großen Linien des Staates') der vom Parlament verabschiedeten Fünfjahrespläne *Rencana Pembangunan Lima Tahun* (*Repelita*, ‚Entwicklungsplan für fünf Jahre')[138] und den sie flankierenden Programmen ablesen.

In den GBHN von 1973 wurden Männer als für den öffentlichen, politischen Raum zuständig erklärt, während Frauen als Ehefrauen und Mütter die Verantwortung für den privaten Raum zu übernehmen hatten, den sie, so lässt sich schlussfolgern, nach den Regeln managen sollten, die der öffentliche dem privaten Raum diktierte. Das Ehegesetz von 1974 benannte den Mann explizit als Oberhaupt und Ernährer der Familie[139] und auch andere Gesetze wie etwa das Steuergesetz etc. wurden nach diesen Kriterien gestaltet (Katjasungkana o.J.:3). Im gleichen Jahr erklärte das Innenministerium per Erlass die *Panca Dharma Wanita* bzw. *Panca Tugas Wanita,* die ‚Fünf Pflichten der Frau'. Diese Pflichten bestanden darin, Gefährtinnen ihrer Ehemänner, Garantinnen für den Fortbestand der Nation, Mütter und Erzieherinnen der Kinder, gute Hausfrauen und Bürgerinnen des indonesischen Staates zu sein – in eben dieser Reihenfolge.[140] Obwohl die Mehrheit der indonesischen Frauen arbeitete, wurden sie von staatlichen Programmen und Maßnahmen nicht als Arbeiterinnen, Bäuerinnen oder Beamtinnen angesprochen, sondern als *Ibu,* als Ehefrauen und Mütter.[141] Suryakusuma spricht in diesem Kontext von einem *State Ibuism*, also einem staatlichen Ibuismus (1996).[142]

Die in den ‚Fünf Pflichten der Frau' definierte Geschlechterideologie des New Order-Regimes wurde von Anfang an durch zahlreiche ebenfalls 1974 initiierte Programme und Institutionen flankiert. Hierzu zählt vor allem das *Program Persejahteraan Keluarga* (PKK, ‚Familienwohlfahrtsprogramm'), an dem alle verheirateten Frauen auf Dorfebene unter der Leitung der Ehefrau des Bürgermeisters teilneh-

138 Auch hier taucht wieder das Wort *pembangunan*, also Entwicklung auf. Die konkrete Übersetzung lautet ‚Fünfjahrespläne für die Entwicklung'. Alles staatliche Handeln wurde – zumindest nominell – unter dieses Ziel subsumiert.

139 So wurde im Ehegesetz verfügt, dass ein Mann seine Frau nach seinen besten Kräften beschützen und mit allen im Haushalt nötigen Gütern versorgen muss, während sie wiederum die Pflicht hat, den Haushalt so gut wie möglich zu führen.

140 Die *Panca Dharma Wanita* ergeben sich aus dem *kodrat wanita*, der ‚natürlichen Bestimmung der Frau'. Eine parallel dazu formulierte ‚natürliche Bestimmung des Mannes' existiert allerdings nicht – auch keine staatlich formulierte Auflistung seiner Pflichten.

141 *Ibu* ist die ehrerbietige Anredeform für Mutter und wird generell hochrangigen und älteren Frauen gegenüber benutzt, auch wenn sie keine Kinder haben sollten.

142 Der Begriff *Ibuism* wurde ursprünglich von Djajadiningrat-Nieuwenhuis geprägt (1992). Sie versteht *Ibuism* als eine Ideologie, die es Frauen jenseits ihrer häuslichen Pflichten als Ehefrau und Mutter auch gestattet, sich außerhäuslich karitativ zu betätigen, sogar eine Firma zu leiten oder sich für die Entwicklung des Staates zu engagieren, solange diese Aktivitäten als eine Art ‚mütterliches Kümmern' verstanden werden können, die Frauen daraus also keinen Anspruch auf Geld, Macht oder Prestige ableiten. In diesem Kümmern, das nicht auf Reziprozität zielt, liegt die Qualität der Ibu.

men sollten. Frauen wurden hier nicht nur auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter festgelegt, es wurden auch neue Standards für die Erledigung dieser Aufgaben formuliert. So umfassten die vermittelten Inhalte beispielsweise die Förderung des Verstehens und der Anwendung der Staatsideologie *Pancasila*, die Vermittlung von Wissen über Nachbarschaftshilfe, korrekte Kinderpflege und Techniken der hygienischen Essenszubereitung, über familiäre Gesundheitsvorsorge in physischer, mentaler, spiritueller und moralischer Hinsicht sowie über ökonomische Haushaltsführung, die zu einem Maximum an Ordnung und Sauberkeit führen sollte. Ziel war die Förderung einer Haltung, die im Einklang mit dem Prozess der Modernisierung stehen sollte (Niehof 1998; Sullivan 1991). Im Gegensatz zu den großzügig finanzierten ökonomisch orientierten Entwicklungsprogrammen, die sich an Männer richteten, waren diese Programme und Institutionen mit Ausnahme der Familienplanungsbehörde finanziell mager ausgestattet. Die Teilnahme kostete Zeit und Energie, brachte aber keine Besserung der konkreten Lebensumstände (Parawansa 2002:71). Smyth nennt diese Programme „welfaristic in nature… they attempt to ameliorate symptoms rather than to tackle the root causes of problems and inequalities which afflict women" (1993:128).

In den gleichzeitig gegründeten *Dharma Wanita*-Organisationen müssen sich die Ehefrauen von Staatsangestellten bis heute entsprechend der Position ihres Mannes in der jeweiligen Behörde bzw. Institution organisieren.[143] Ziel der Gründung dieser Organisationen war es, Ehefrauen in den Dienst der Karriere ihres Mannes zu stellen sowie den Gedanken der allgemeinen Entwicklung zu verbreiten und zu verankern. Das Engagement der Frauen in diesen Vereinigungen floss wiederum in die Evaluation der Arbeit des Ehemannes ein. Ehefrauen von besonders hochrangigen Staatsangestellten waren aufgrund ihrer vielfältigen Verpflichtungen teilweise gezwungen, ihre eigene Berufstätigkeit aufzugeben.[144] In den staatlichen Behörden oder Institutionen, die ich während der Feldforschung besuchte, hing in einem Raum jeweils ein großer Bilderrahmen, in dem entsprechend dem Organigramm der Behörde die Ehefrauen der dort beschäftigten Männer mit Foto und Namen aufgeführt waren. Mit leicht geneigtem Kopf, immer perfekt geschminkt und in *kebaya*, der Bluse, die zusammen mit einem *sarong* die formale Nationalkleidung für Frauen darstellt, präsidierte etwa die Ehefrau des Polizeichefs über den Ehefrauen der vier in der Hierarchie darunter stehenden Polizisten, unter denen wiederum weitere Ehefrauen mit kleineren Bildern angeordnet

143 So sind jeweils alle Ehefrauen von Lehrern einer Schule, alle Ehefrauen von Soldaten einer militärischen Einheit, alle Ehefrauen einer Polizeieinheit gemeinsam organisiert. Die Ehemänner von Lehrerinnen, Soldatinnen oder Polizistinnen müssen sich nicht organisieren.

144 Buchori und Soenarto zitieren die Ehefrau eines Filialleiters einer staatlichen Bank: „I had to quit working because in addition to my activities in *Dharma Wanita*, I was also involved in the PKK and *Posyandu* (*Pos Pelayanan Terpadu* – Integrated Health Service Centre) programs. I could not avoid these activities. If I did, I would jeopardise my husband's career and influence public opinion of him. I was lucky I did not get sick" (2000:150).

waren. Zu den tatsächlichen Aktivitäten in diesen Vereinen komme ich in den einzelnen Kapiteln.

Mit der von der UN 1975 deklarierten ‚Dekade der Frau', die die Partizipation von Frauen in Prozessen der ‚Entwicklung' in Ländern des Südens propagierte, begann sich die staatliche Geschlechterpolitik langsam zu wandeln, wie sich an den GBHN von 1978 ablesen lässt (Parawansa 2002:71). Die Regierung wollte Frauen nun ermuntern, stärker am Prozess des *pembangunan* zu partizipieren und formulierte offiziell eine *peran ganda* (‚Doppelrolle') von Frauen in der privaten und öffentlichen Sphäre, bei deren Bewältigung Frauen von staatlicher Seite unterstützt werden sollten. Primat hatte dabei jedoch nach wie vor das Wohlergehen der Familie und die loyale Unterstützung des Ehemannes (*pendamping suami)*. Die indonesische Regierung richtete 1978 schließlich ein Staatsministerium für die Rolle der Frau ein, das Frauen bei der Bewältigung ihrer Doppelrolle unterstützen sollte und 1983 zu einem regulären Ministerium wurde (Parawansa 2002:71). Ihre zentrale Aufgabe blieb die der Ehefrau, und Arbeit außerhalb des Haushalts wurde nach wie vor als ‚Nebentätigkeit' verstanden.

1993 schließlich formulierte die Regierung in den GBHN die Rollen von Frauen und Männern als gleichberechtigte PartnerInnen (*mitra sejajar*) im Entwicklungsprozess und betonte die Notwendigkeit, die Potentiale von Frauen und ihre Kompetenzen in Wissenschaft und Technologie zu fördern. Der Wandel der politischen Perspektive lässt sich auch an der Sprache ablesen: Ging es vorher um die Rolle von Frauen (*peran wanita*), wird jetzt von gender (*jender*) gesprochen. Der Perspektivenwechsel ist dabei der zunehmenden Integration staatlicher Institutionen in globale Netzwerke wie die UN-Weltfrauenkonferenzen geschuldet.[145] 1995 initiierte das Innenministerium das so genannte ‚Programm für die Verbesserung der Rolle der Frau durch die Förderung von gesunden und finanziell stabilen Familien' (*Peningkatan Peranan Wanita Menuju Keluarga Sehat dan Sejahtera,* P2W-KSS), die von *Women in Development Management Teams* (*Tim P2W*) implementiert werden sollten (Parawansa 2002:71). Da das Ministerium für Frauen im Gegensatz zu den anderen Ministerien jedoch bis heute keine eigenen Vertretungen unterhalb der staatlichen Ebene hat, blieb die Umsetzung in den Provinzen und Landkreisen problematisch.

Die politischen und administrativen Prozesse seit Suhartos Sturz haben die politische Situation heterogener werden lassen: Die Demokratisierung und die damit einhergehende Abschaffung der Zensur haben zu einer pluralistischen Öffentlichkeit geführt. Eine große Bandbreite von geschlechterpolitischen Organisationen hat die politische Bühne betreten und auch auf institutioneller Ebene hat sich viel getan. Präsident Abdurrahman Wahid (genannt Gus Dur), der nach dem Sturz Suhartos 1999 erste frei gewählte Präsident Indonesiens, ernannte Khofifah

---

[145] Robinson erläutet sehr differenziert, dass diese Integration vornehmlich durch die gut ausgebildeten Frauen der neuen Mittelschicht vorangetrieben wurde, die in der Folge auch entsprechende Themen auf die geschlechterpolitische Agenda setzten (1997:156ff).

Indar Parawansa als Ministerin für die Rolle von Frauen, die das Ministerium sofort nach ihrer Ernennung in ‚Ministerium für das Empowerment von Frauen' umbenannte und eine Politik des gender-mainstreaming initiierte. Hierzu zählten eine Überprüfung zentraler Gesetzestexte nach Frauen diskriminierenden Aspekten und die Aufforderung an den Gesetzgeber, diese zu ändern. In Kooperation mit NGOs, Gewerkschaften, Vertreterinnen religiöser Gruppen etc. wurde 2000 ein Nationaler Aktionsplan mit fünf zentralen Themen verabschiedet: Die Verbesserung der Lebensqualität von Frauen, die Thematisierung von Gerechtigkeit und Gleichheit, der Kampf gegen Gewalt gegen Frauen, der Schutz der Menschenrechte von Frauen sowie die Stärkung von Institutionen von Frauen (Parawansa 2002:73ff). Das Problem dieser neuen Initiativen blieb die chronische Unterfinanzierung des Ministeriums, die ungenügende Ausstattung mit Stellen sowie die eher obstruktive Einstellung anderer Ministerien und der Verwaltung gegenüber diesen Programmen. Im Jahr meiner Feldforschung waren diese Programme noch nicht in Tanah Karo angekommen. Wahid forderte darüber hinaus 2000 mit der präsidialen Anordnung (*instruksi presiden, inpres*) 9/2000 die staatliche Administration auf, das gender-mainstreaming in der nationalen Entwicklung (*pengarusutamaan gender dalam pembangunan nasional*) bei allen staatlichen Institutionen und Programmen sowie deren Implementierung zu berücksichtigen.[146]

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das geschlechterpolitische Handeln des indonesischen Staates gegenüber Frauen sich im Kontext der New Order-Ideologie durch ihre Instrumentalisierung auszeichnete: Frauen sollten unter Zurückstellung eigener Interessen der Entwicklung der Familie und des Staates dienen. Die Erweiterung ihrer Handlungsfähigkeit und die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen standen nicht im Mittelpunkt geschlechterpolitischer staatlicher Interessen.

Welche Bedeutung kam den Körpern von Frauen im Kontext der staatlichen Geschlechterpolitik zu? Auch wenn Foucault den Zugriff des modernen Staates auf seine BürgerInnen nicht mit Blick auf junge postkoloniale Staaten und ohne jegliche Geschlechtsspezifik formuliert hat, so charakterisiert seine Darstellung der staatlichen Machtmaschinerie den Zugriff des New Order-Staates auf seine Bürgerinnen sehr genau: „Der menschliche Körper geht in eine Machtmaschinerie ein, die ihn durchdringt, zergliedert und wieder zusammensetzt. Eine ‚politische Anatomie', die auch eine ‚Mechanik der Macht' ist, ist im Entstehen. Sie definiert, wie man die Körper der anderen in seine Gewalt bringen kann, nicht nur, um sie machen zu lassen, was man verlangt, sondern um sie so arbeiten zu lassen, wie man will: mit den Techniken, mit der Schnelligkeit, mit der Wirksamkeit, die man be-

146 Besonders bedeutsam war hierbei, dass die *inpres* ein konstruktivistisches, relationales Verständnis von Geschlecht vertrat und sich damit radikal von der essentialistischen Bestimmung des (weiblichen) Geschlechts im Sinne des *kodrat wanita*, der natürlichen Bestimmung der Frau unter dem New Order-Regime, unterschied. Die Ehefrau von Abdurrahman Wahid, der 2009 verstarb, ist eine bekannte islamische Feministin.

stimmt. Die Disziplin fabriziert auf diese Weise unterworfene und geübte Körper, fügsame und gelehrige Körper“ (1977:176f). Die Fügsamkeit und Gelehrigkeit der Körper ergibt sich aus dem Bewusstsein des omnipräsenten prüfenden Blicks, der schließlich in Form der Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle internalisiert wird. Die staatliche Macht im Sinne der Gouvernementalität (Foucault 2004a; 2004b)[147] lässt seine BürgerInnen sich selbst kontrollieren und regulieren. Ich möchte am Beispiel der Familienplanung diesen Zugriff des Staates auf die Körper seiner Bürgerinnen erläutern:

Das staatliche Familienplanungsprogramm der Nationalen Familienplanungsbehörde BKKBN zielt unter dem Slogan ‚Zwei Kinder sind genug!‘ (*Dua anak cukup!*) auf eine Senkung der Geburtenrate auf nicht mehr – aber auch nicht weniger! – als zwei Kinder pro Ehepaar und eine Optimierung des Abstands zwischen den beiden Geburten auf zwei Jahre. Auch hier bringt Ordnung Fortschritt, da nicht alleine die Anzahl der Kinder, sondern auch der zeitliche Abstand ihrer Geburten durch gute Argumente durchgesetzt werden soll. Die äußerst ambivalenten Konsequenzen staatlicher Familienplanungspolitik für Frauen sind an anderer Stelle kritisch diskutiert worden und sollen hier für den indonesischen Kontext nur skizziert werden.[148] Sinn des Programms ist es, staatliche Ziele im Sinne einer Bevölkerungskontrolle umzusetzen, und nicht, Frauen in ihrer sexuellen und reproduktiven Gesundheit sowie in ihren reproduktiven Anliegen bzw. ihrer persönlichen Lebensplanung im Sinne einer Geburtenkontrolle zu unterstützen.[149] Auch

[147] Bröckling et al. (2007) wenden Foucaults Konzept der Gouvernmentalität auf neuere politische Kontexte an.

[148] Die staatliche Familienplanung in Ländern des Südens ist wiederum ein Resultat globaler Machtbeziehungen, in denen die Länder des Nordens durch Institutionen wie die Weltbank, die Rockefeller Foundation und die UNFPA Bevölkerungsprogramme in den Ländern des Südens initiieren und finanzieren und etwa die Vergabe von Krediten an die Einhaltung bestimmter bevölkerungspolitischer Ziele knüpfen. Dieses System wird auf lokaler Ebene fortgesetzt, indem Frauen durch wirtschaftliche Anreize dazu gebracht werden, sich an Familienplanungsprogrammen zu beteiligen. Je nach ökonomischer Situation erfolgt die Beteiligung dann mehr oder weniger freiwillig (vgl. Robinson 2001). In vielen Ländern – auch in Indonesien – sind Zwang und direkte Gewalt in Form von Zwangssterilisierungen, dem Einsetzen von Spiralen gegen den Willen der betroffenen Frauen etc. angewandt worden (White 1993:111f). Für eine knappe Darstellung der politischen Rahmenbedingungen von Familienplanung in Indonesien siehe Hull (2003). Die Beiträge in Jolly und Ram (2001) diskutieren das Thema für den indopazifischen Raum. Tsing beschreibt sehr eindrücklich die gescheiterte Umsetzung des staatlichen Familienplanungsprogramms bei den Meratus Dayak in Kalimantan vor dem Hintergrund von lokalen Geschlechterverhältnissen, Verhütungspraxen und politischen Konflikten zwischen Zentrum und Peripherie des Nationalstaates (1993:104ff). Parker erläutert den Zusammenhang der drastischen Senkung der Geburtenrate mit staatlicher Familienplanung, Patrilinearität und ökonomischen Transformationen auf Bali (2001), während Bennet ausführlich Sexualität, sexuelle Gesundheit und Reproduktion unverheirateter Frauen auf Lombok analysiert (2002).

[149] So ist etwa die Geburtenrate gesunken, die Müttersterblichkeit jedoch immer noch mehr als 20mal höher als in Malaysia: „Despite the widely acclaimed success of the Indonesian Family Planning Program in drastically reducing the national fertility rate over the past twenty-five

für Indonesien gilt, dass ausschließlich Frauen die Zielgruppe des staatlichen Programms darstellen und Verhütung somit – auch durch die Propagierung entsprechender Verhütungsmittel – in die alleinige Verantwortung von Frauen übergeht.[150] Die direktive Macht des Staates äußert sich unter anderem darin, dass unverheiratete Frauen keinen Zugang zur Familienplanung haben, während die Teilnahme von verheirateten Frauen dringend erwartet – und teilweise mit ökonomischen Anreizen forciert – wird, sofern der Ehemann zustimmt.[151] Besonders intensiv werden Verfahren wie die Spirale, die so genannten Dreimonatsspritzen oder das Depotpräparat Implant, ein Hormonstäbchen, das unter die Haut gesetzt wird, beworben.[152] Diese Methoden gelten aus Blick der Behörden als besonders effizient, da ihre auf einen längeren Zeitraum geplante Anwendung medizinisch kontrolliert wird und nicht der eventuellen Unzuverlässigkeit der Anwenderin überlassen bleibt. Es ist zudem verboten, sich vor der Geburt eines zweiten Kindes sterilisieren zu lassen, und äußerst schwierig, nach der Geburt des ersten Kindes und dem Verstreichen des staatlicherseits als ideal erachteten Geburtenabstandes an Verhütungsmittel zu gelangen, wie Bennett schildert (2005:35). Im Rahmen der Familienplanung sind Frauen somit ausschließlich als reproduktive und nicht als sexuelle Wesen präsent, da Sexualität von staatlicher Seite ausschließlich als Reproduktion verstanden wird.[153] Das Familienplanungsprogramm macht es Frauen jedoch faktisch unmöglich, eine Familie nach eigenen Wünschen zu

years, Indonesian women have not experienced corresponding improvements in their reproductive health or reproductive rights" (Bennett 2005:129).

150 Auch in Indonesien benutzten nach Angaben des Amtes für Statistik im Jahr 1999 nur 1,0% der Verhütung praktizierenden Paare Kondome (zit. in Hull und Adioetomo 2002:240), in Tanah Karo waren es 3,7% (BPSKK 2000:82f). Allerdings werden die Sterilisationen, die 1999 auf Landesebene bei 7% (zit. in Hull und Adioetomo 2002:240) und in Tanah Karo bei 17,21% lagen (BPSKK 2000:82f), nicht nach Männern und Frauen differenziert.

151 Frauen, die alleine in die Kliniken kommen, müssen ihre Heiratsurkunde und eine schriftliche Bestätigung der Ehemänner mitbringen, dass Verhütung auch in ihrem Sinne ist (Bennett 2005:234ff).

152 Norplant, in Indonesien Implant genannt, ist in den 1980er Jahren für den Einsatz in Ländern des Südens entwickelt worden. Hier werden sechs Stäbchen in Streichholzgröße unter die Haut gepflanzt, die drei oder fünf Jahre lang sukzessive Hormone ausschütten und so einen Eisprung verhindern. Norplant wird seit 1999 nicht mehr in Großbritannien und seit 2002 nach mehreren Tausend Klagen auch nicht mehr in den USA vertrieben. Die USAID (United States Agency for International Development) setzt das Produkt weiter im Rahmen der Bevölkerungspolitik in Ländern des Südens ein. Wenig überraschend setzt genau hier die Kritik an, da Frauen damit über einen längeren Zeitraum zum einen die Entscheidungsgewalt bezüglich ihrer Fruchtbarkeit entzogen wird und sie zum anderen nicht über die Nebenwirkungen hormoneller Präparate aufgeklärt werden (Parker 2001).

153 Wieringa argumentiert, dass die Asexualität der idealen New Order-Ibu als Gegenbild zur Dämonisierung und Sexualisierung von Frauen in Gerwani, der Frauenorganisation der kommunistischen Partei unter Sukarno, zu verstehen ist. In populären New Order-Darstellungen des Umsturzversuches vom 30. September 1965, bei dem sechs hochrangige Generäle ermordet wurden, werden die daran angeblich beteiligten Gerwani-Mitglieder als entfesselte, sexbesessene, blutrünstige Frauen karikiert (2002:301ff).

planen, sondern hält sie dazu an, die staatlichen Bevölkerungsziele umzusetzen. Familienplanung, so Bennet, „oscillates between coercion and exclusion" (2005:36).[154] Die Familienplanungsbehörde ist dabei noch auf unterster Dorfebene in Familienplanungskliniken und den bereits genannten Gesundheitsstationen *Posyandu* präsent. Auch in Tanah Karo existieren 29 Familienplanungskliniken und 312 Gesundheitsposten, in denen nicht nur Beratung, sondern auch die medizinisch betreute Anpassung bzw. Implantierung invasiver Verhütungsmethoden angeboten wird.[155] Verhütung wird jedoch auch schon in der Schule thematisiert. Die Schülerinnen des KWK zeigten im Gesundheitsunterricht ein umfangreiches Wissen über Verhütungsmethoden, während ihr Wissen über den eigenen Körper und Sexualität äußerst bruchstückhaft war. Familienplanung lässt sich somit mühelos als eine der eingangs von Foucault (1977:176f) beschriebenen Machtmaschinerien verstehen, die den Körper durchdringen, zergliedern und wieder zusammensetzen. Ein wesentlicher Aspekt der ‚politischen Anatomie' von Frauen ist dabei ihre Gebärfähigkeit.

Wie lässt sich die staatliche Geschlechterpolitik resümieren? Zunächst lässt sich konstatieren, dass sich regierungsamtliche Programme mit geschlechterpolitischem Inhalt immer ausschließlich an Frauen richteten. Männer waren und sind nicht das Ziel geschlechterpolitischer Interventionen des indonesischen Staates. Wurde Anfang der 1970er Jahre ausschließlich die häusliche Sphäre als Wirkungsbereich von Frauen propagiert, erfolgte im Laufe der Jahrzehnte eine Erweiterung auf den außerhäuslichen Bereich, der jedoch nicht mit den häuslichen Pflichten konfligieren sollte, die der propagierten ‚natürlichen Bestimmung der Frau' entsprachen. Ziel des Staates war die Subsumierung von Frauen unter die Idee der nationalen Entwicklung. Frauen sollten diese Rolle jedoch nicht in der Öffentlichkeit, sondern in einem (neu definierten) privaten Bereich der Familie ausfüllen und dort als effektive Akteurinnen im Kontext des Fortschritts wirken. Die Betonung der Kleinfamilie sowie der Häuslichkeit von Frauen resultierte in einer neuen Dichotomie von öffentlich-männlicher und privat-weiblicher Sphäre. Die Zuweisung der Rolle als Ehefrau und Mutter ist dabei keinesfalls als Retraditionalisierung zu verstehen, da Frauen in den verschiedenen Gesellschaften Indonesiens schon

[154] Katjasungkana und Wieringa nennen die BKKBN „an institution that controls population growth rather than respecting the reproductive rights of women" (2003:4). Für eine umfassende Darstellung der Arbeit der BKKBN siehe Niehof und Lubis (2003) sowie Hull und Adioetomo (2002).

[155] Die in Tanah Karo am weitesten verbreiteten Verhütungsmittel sind Dreimonatsspritzen, gefolgt von Spiralen, Sterilisierung, der Pille, Hormon-Implantaten und – weit abgeschlagen an letzter Stelle – Kondomen. Insgesamt haben 1998 knapp 45.300 Paare die Familienplanungskliniken aufgesucht (BPSKK 2000:83). Tanah Karo zeigt bei der Verhütungspraxis einige interessante Abweichungen vom nationalen Durchschnitt. Während 1997 in ganz Indonesien im Durchschnitt 57,4% aller Paare Verhütungsmittel anwandten, waren es 1998 in Tanah Karo 75,87%. In Tanah Karo werden doppelt so häufig IUD und Implantate zur Verhütung genutzt sowie viermal häufiger Sterilisationen vorgenommen und Kondome benutzt als im Landesdurchschnitt (BPSKK 2000:83f; vgl. Niehof und Lubis 2003:2).

immer in der Landwirtschaft oder im Handel arbeiteten. Jeder Gang über einen indonesischen Markt erweist die Absurdität der Behauptung, Frauen seien ‚traditionellerweise' die Hüterinnen des Hauses gewesen. Es sind vielmehr die neuen Werte der städtischen Mittelklasse, die sich in dieser Domestizierung von Frauen offenbaren.

Mit der Betonung der Funktionalisierung von Frauen als Ressourcen im Prozess der Entwicklung und Modernisierung des indonesischen Staates soll nicht negiert werden, dass Frauen durch bessere medizinische Versorgung, durch Familienplanung, durch den gleichen Zugang zu Bildung etc. in existentieller Hinsicht sehr von diesen Programmen profitiert haben. Die Müttersterblichkeit, zwar immer noch auf hohem Niveau, hat sich von 1986 bis 2007 immerhin von 5,49‰ auf 2,7‰ drastisch verringert, die Lebenserwartung von Frauen ist höher als je zuvor und Frauen haben bessere Bildungsabschlüsse (Parawansa 2002:72). Das primäre Ziel dieser Programme lag bis zum Sturz Suhartos jedoch in der Entwicklung und Modernisierung der Nation. Smyth bezeichnet die genannten Programme daher auch als funktionalistisch „in that they give priority to the function women can have in development and the family. The benefits women themselves should and could derive are secondary, when considered at all" (1993:126).

Ein Hinweis auf die Funktionalität von Frauen für die Entwicklung der Nation unter Suharto ist auch die um das *kodrat wanita*, die natürliche Bestimmung der Frau als Hausfrau, recht unbesorgte Wirtschaftspolitik. Der Lohnarbeitssektor hat seit den 1970er Jahren einen erheblichen Anstieg des Anteils von Frauen erlebt (Robinson 2000:153). Im Rahmen der massiven Werbung des Staates um ausländische Investitionen wurde nicht nur mit dem Verbot von Gewerkschaften und den niedrigen Löhnen argumentiert, sondern in transnationalen Firmen wurden unter dem wohlwollenden Blick staatlicher Kontrollbehörden Bestimmungen der Arbeitssicherheit missachtet, Gehälter unter dem Mindestlohn gezahlt und die Einhaltung gesetzlicher Arbeitszeitregelungen ignoriert (vgl. Robinson 2000:150ff.; Wolf 1992; 1993).[156] Auch der oft als unzureichend kritisierte Schutz indonesischer Arbeitsmigrantinnen in anderen südostasiatischen und arabischen Ländern verweist darauf, dass Frauen je nach ökonomischem Nutzen auf ihre primäre Rolle als Hausfrauen oder als für den Staat lukrative Lohnarbeiterinnen mit zu vernachlässigenden Rechten angesehen werden (Borch 2008; Ford 2003; Lindquist 2008; Williams 2007b). Der ökonomische Profit, der in diesen Sektoren durch internationale Investitionen sowie die *remittances* erzielt wird, lässt die Sorge um die optimierte Häuslichkeit von Frauen eindeutig in den Hintergrund treten. Während unter Suharto die öffentliche Sphäre als synonym mit Entwicklung in primär ökonomischer und technischer Hinsicht und als Bereich von Männern

[156] Diese Politik hat zu starken Protesten auf Seiten der ArbeiterInnen geführt. 1993 wurde die Arbeiterin Marsinah, die entscheidend an Arbeitskämpfen auf Java beteiligt war, vergewaltigt und ermordet. Ihr Tod ist zu einem Symbol für diese Auseinandersetzungen geworden und sowohl literarisch als auch dramaturgisch verarbeitet worden.

verstanden wurde, stellte die Familie, so lässt sich schlussfolgern, als angestammter Platz von Frauen den Bereich dar, in dem die Bevölkerung zu modernen StaatsbürgerInnen erzogen wurde und dabei die Prinzipien von Effizienz, Sauberkeit, Ordnung und Rationalität im Sinne einer Modernisierung der Person auf geschlechtsspezifische Art und Weise verinnerlichen sollte.

Was ist seit 2002 in geschlechterpolitischer Hinsicht geschehen? Mit der Verabschiedung des ‚Gesetzes für die Beseitigung von häuslicher Gewalt' im Jahr 2004, das mit einer breiten Definition von Gewalt und der Androhung drakonischer Strafen häusliche Gewalt sowohl gegen Ehefrauen als auch Kinder und Hausangestellte unmissverständlich zur Straftat erklärte, hat ein Bündnis geschlechterpolitischer Gruppen einen großen Sieg errungen. Gleichzeitig hat die Demokratisierung jedoch auch zu einer Erstarkung und größeren Sichtbarkeit von fundamentalistisch orientierten islamischen Gruppen geführt, die eine Juridifizierung von als ‚islamisch' definierter Moral zur Folge hatte. Hier ist vor allem die Verabschiedung des Anti-Pornographiegesetzes von 2008 zu nennen, der eine intensive und kontroverse Debatte zur Verfasstheit der indonesischen Gesellschaft vorausging und dessen spätere Überprüfung durch das Verfassungsgericht ebenfalls von breiten Diskussionen begleitet wurde. Islamische Gruppen haben 2004 auch die Umsetzung der *Counter-legal Draft Kompilasi Hukum Islam* verhindert, eine Zusammenstellung von islamischen Gesetzen, die von dem *gender mainstreaming* Team des Religionsministeriums aus der Perspektive der rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter überarbeitet wurden (O'Shaughnessy 2009:38; Robinson 2008:122-123).[157]

Die auf staatlicher Ebene angesiedelten geschlechterpolitischen Errungenschaften (und Niederlagen) werden jedoch durch die Dezentralisierung, die zu einer Schwächung staatlicher Institutionen und Strukturen geführt hat, relativiert. Lokale und regionale, oft auf dem *adat* oder der *syariat* beruhende Normen ergänzen oder treten an die Stelle staatlichen Rechts. Diese Entwicklung ist für Frauen oft nachteilig. O'Shaugnessy etwa stellt in ihrer Untersuchung von Scheidungsurteilen in der Region Yogyakarta fest, dass sich die Rechtsprechung seit 1998 eher zu Ungunsten von Frauen verändert hat, obwohl die rein rechtliche Situation sich verbessert hat (2009:199). Zentrale Aspekte der Scheidungsurteile sind dabei zunehmend der sexuelle Lebenswandel von Frauen.[158] Darüber hinaus existieren im Kontext der Dezentralisierung inzwischen Hunderte von sogenannten Lokalverordnungen (*peraturan daerah*), die auf einer wörtlichen Auslegung der islamischen Quellenwerke Koran und Hadith beruhen und überwiegend auf die Regle-

---

157 Robinson stellt ausführlich den bis in hochrangige staatliche Institutionen vertretenen islamischen Feminismus vor (2008) und billigt ihm nicht unerheblichen Einfluss zu. Eine pessimistischere Perspektive vertritt Blackwood (2010:44-47).

158 Boellstorff diskutiert die inexplizite Heteronormativität, die nicht nur islamischen Rechtsvorstellungen in Bezug auf Sexualität, sondern auch dem ethnologischen Diskurs über diese Rechtsvorstellungen zukommt. Im islamischen Recht wird legitime Heterosexualität nicht primär gegen Homosexualität, sondern gegen illegitime Heterosexualität abgegrenzt (2006).

mentierung des Alltagslebens- und Alltagsverhaltens von Frauen im Sinne der Bekleidung, der Mobilität und der Nutzung des öffentlichen Raumes zielen (Holike 2008:48).[159] Blackburn stellt resümierend fest, dass in Zeiten eines schwachen Staates die rechtliche Situation von Frauen durch die „resurgence of local identities and ethno-nationalism" (2004:228) prekär wird.[160]

Hatley gibt zu bedenken, dass die weitaus größere Sichtbarkeit von Frauen und die breiten Diskussionen über Geschlechterfragen in der gesellschaftspolitischen Öffentlichkeit Indonesiens unzweifelhaft zu den positiven Errungenschaften der *era reformasi* gehören, diese größere Sichtbarkeit aber eben auch zu einer vermehrten und kontroverseren Diskussion von Themen wie Geschlecht, Moral und Gerechtigkeit führt (2008:279). Robinson fasst zusammen: „While Indonesian women of the current generation are increasingly likely to wear the *jilbab* (tight veil) as an expression of their Muslim identity, in recent years, Inul Daratista, a young entertainer from East Java, has become a national sensation, drawing crowds in the thousands to enjoy her raunchy stage performance of the rhythmic popular music known as Dangdut. Her sensual hipgrinding (*ngebor*) attracted censure from other male Dangdut performers. These contradictory expressions of the feminine indicate variety in gender performance, and the influences on the performance of gender by the competing cosmopolitanisms of Westernization and Islam" (2009:119).

Der weibliche Körper stellt nach wie vor ein zentrales Feld dar, auf dem die Diskussionen über die Werte und Ziele des demokratischen und dezentralisierten Indonesiens ausgetragen werden, „a site of social control and an emblem of national identity" (Hatley 2008:251). Wenngleich der Wunsch des New Order-Regimes nach einer engmaschigen Kontrolle des einzelnen Staatsbürgers – oder genauer: der einzelnen Staatsbürgerin – in der Ära von Demokratisierung und Dezentralisierung in den regionalen Verordnungen bruchlos fortlebt, wird der frühere nationale, auf Entwicklung zielende Bezugsrahmen zunehmend durch einen islamisch-moralischen abgelöst. Die autoritäre Mütterlichkeitsideologie des New Order-Regimes und neo-konservative islamische Weiblichkeitsvorstellungen gehen eine Synthese ein (Holike 2008:88).

---

159 Dazu gehören etwa Verordnungen, die Frauen auf das Tragen von ‚islamischer Kleidung' verpflichten, oder die für Frauen täglich ab 18:00 Uhr eine Ausgangssperre verfügen, sofern sie nicht in Begleitung eines männlichen Familienmitglieds sind. Frauen, die diese Verordnungen nicht einhalten können oder wollen, werden regelmäßig zu Opfern gewalttätiger Übergriffe entweder durch islamistische Gruppen oder durch die Polizei. Während also auf staatlicher Ebene Frauen größerer Schutz vor häuslicher Gewalt gewährleistet wurde, provozierten diese Lokalverordnungen in vielen Fällen gewalttätige öffentliche Übergriffe auf Frauen.

160 Es kann jedoch auch argumentiert werden, dass sich in den regionalen Verordnungen keine „local identities", sondern ein zunehmend kosmopolitisch verstandener Islam artikuliert, der lokale Besonderheiten gerade eliminieren will. Andererseits kann natürlich ein kosmopolitischer Islam eine Ressource zur Formulierung lokaler Identitäten darstellen.

Die Skizzierung der dominanten staatlichen Geschlechterdiskurse sollte keinesfalls zu der Annahme verleiten, dass diese auf lokaler Ebene umstandslos angeeignet werden, die Bürgerinnen Indonesiens also alle vorbildlich ihr staatlich propagiertes *kodrat wanita* erfüllt hätten. Wenn O'Shaughnessy für Indonesien konstatiert, dass „state ideologies are both contested and ignored by social actors" (2009:39), fasst sie die oft charmante Ignoranz lokaler AkteuerInnen gegenüber staatlichen Anrufungen freundlich zusammen.[161] Die vorliegende Arbeit wird vielmehr verdeutlichen, dass die Aneignungen staatlicher Geschlechterdiskurse von vielfältigen Faktoren konturiert werden und auch auf begrenztem lokalen Raum zu heterogenen Formen von Weiblichkeit führen.[162]

Nach diesem Überblick über staatliche Geschlechterpolitik bis zum Zeitpunkt meiner Feldforschung sowie der erst danach einsetzenden Entwicklungen wende ich mich der Frage zu, wie in den Medien Geschlechterverhältnisse inszeniert werden.

3.4 Mediale Inszenierungen

> *Mutter und Tochter kommen in einem mondänen Haus schick gekleidet die Treppe herunter. Eine zweite Tochter betritt das Haus. Sie trägt ein Kopftuch. Mutter: „Oh je, noch im Dorf-Stil* (masih kampungan)*?" Die zweite Tochter nimmt das Kopftuch ab und schüttelt ihr langes, seidiges, glänzendes, glattes Haar. Stimme aus dem Off: „Warum willst du ein* follower *sein, wenn du auch ein* leader *sein kannst?"*
>
> (Shampoo-Werbung, Indonesien 2006)[163]

Auf wenigen Seiten ein vollständiges Bild der komplexen indonesischen Medienlandschaft zu zeichnen, ist ausgeschlossen.[164] Ich konzentriere mich daher zunächst auf die zwei Zeitschriften *Nova* und *Kartini*, die von meinen Gesprächspartnerinnen mit Vorliebe gelesen wurden. Ein zentraler Aspekt wird dabei die mediale Thematisierung von Sexualität sein, die in staatlichen Diskursen keine Rolle spielt.

161 Tsing berichtet etwa von einem grundsätzlichen Missverstehen staatlicher Bevölkerungspolitik bei den Meratus Dayak, das bei aller lokalen Motivation und gutem Willen, Anschluss an den modernen Staat zu finden, die staatlichen Ziele konterkarierte (1993:104-120).

162 Bulbeck resümiert in ihrer Übersicht über feministische Einstellungen im asiatisch-pazifischen Raum die Antworten junger indonesischer Männer und Frauen auf Fragen zum Geschlechterverhältnis mit den Worten, dass „the hegemony of the official discourse, even if interrupted occasionally by a language of sameness and individualism, is unmistakable in their comments" (2009:98). Der bisweilen erbarmungslose ideologische Zugriff des Staates auf seine Subjekte blieb und bleibt also nicht folgenlos – wenngleich hier nur Einstellungen und keine Praxen erhoben wurden.

163 Ich verdanke den Hinweis auf diese Werbung meiner Kollegin Stefanie Steinebach.

164 Zu Geschlechterverhältnissen in indonesischen Fernsehserien siehe Aripurnami (2000) sowie Sen und Hill (2000).

Bei Frauenzeitschriften herrscht ein breit gefächertes Angebot.[165] Die zur Zeit meiner Feldforschung in Tanah Karo beliebtesten waren *Nova, Kartini, Femina, Dewi, Monitor, Bintang* und *Liza* sowie für Mädchen *Aneka, Mode* und *Gadis*. *Dewi, Monitor, Bintang* und *Liza* beschäftigen sich vornehmlich mit Stars und Klatsch, während *Aneka*, *Mode* und *Gadis* sich in einer an die deutschsprachige Jugendzeitschrift *Bravo!* erinnernden Form an weibliche Teenager richten.[166] *Nova*, die beliebteste Zeitschrift, erscheint einmal wöchentlich im Tageszeitungsformat und berichtet auf mehr als 50 Seiten über aktuelle Kriminalfälle mit einem *human touch*, über indonesische Stars, Fragen des Haushalts, der Mode, über Kindererziehung und Schönheit. Kurzgeschichten und Rubriken wie ‚Fragen Sie den Psychologen' oder ‚Sprechstunde beim Arzt' runden den Inhalt ab.[167] Mit 4500 Rupiah ist sie für viele erschwinglich und liegt beispielsweise häufig in *salons* aus. *Nova* gilt als eine Zeitung, die auf angenehmem Niveau interessante und gemischte Unterhaltung bietet. *Kartini* und *Femina* gelten bei meinen Gesprächspartnerinnen als anspruchsvoller als *Nova*. Sie erscheinen 14-tägig im klassischen Zeitschriftenformat und kosten 12.000 Rupiah. Neben Mode, Schönheit, Gesundheit, Stars und Lebensberatung werden Ratschläge für Inneneinrichtung und Karriere gegeben und gelegentlich auch gesellschaftspolitische Themen behandelt.[168] Die Illustrationen der

[165] Der Zeitschriftenmarkt ist stark geschlechtsspezifisch strukturiert. Ich werde mich hier aber ausschließlich mit Frauenzeitschriften beschäftigen. Dem AC Nielsen Media Index zufolge werden 2001 die ersten fünf Plätze der meistgelesenen Zeitschriften von *Kartini*, *Misteri*, *Aneka*, *Femina* und *Gadis* belegt – alles Frauenzeitschriften mit Ausnahme von *Misteri*, einer Zeitschrift, die sich übernatürlichen Phänomenen widmet (AC Nielsen Media Index 2002:56).

[166] Handajani analysiert indonesische Mädchenzeitschriften nach moralischen und ästhetischen Normen (2005; 2008). Ich werde später in der Diskussion von Sexualität sowie bei der Diskussion von Ästhetik darauf zurückkommen.

[167] In einer zufällig ausgewählten Ausgabe der *Nova* vom 20. Januar 2002 präsentiert auf der Titelseite der Fernsehstar Rico sein neues Familienglück. Auf den folgenden Seiten mit Kriminalfällen wird ausführlich über eine Arbeitsmigrantin berichtet, die von ihren Arbeitgebern in Saudi-Arabien so geschlagen wurde, dass sie ihr Hörvermögen verlor, sowie über einen Mordprozess gegen eine Frau, die ihren Geliebten umgebracht haben soll. Anschließend folgen Artikel über Maskenschnitzer auf Java, das neue Glück von Rico, den Kampfsport-Schauspieler Jet Li in Hollywood, eine 73jährige Tänzerin aus Java und die Lebensgeschichte einer Frau, die ein kleines Imperium von Kuchen-Shops gegründet hat. Diese zweiseitigen Artikel sind sehr ausführlich. Es folgt die Ratgeber-Seite (Fragen sind „Mein Mann ist bisexuell – was soll ich tun?" und „Ich kann meinem Kind keine Nähe und Wärme geben – was soll ich tun?"). Daran schließen sich sechs Seiten mit Rezepten, eine Anleitung zum Basteln von Haarreifen und Kerzengestecken sowie eine Modestrecke „Attraktive Blusenschnitte" an. Unter „Freizeit" geht es um Aerobic und Yoga sowie Tipps zum Fernsehprogramm. Es folgen Kleinanzeigen, Rätsel und das Horoskop. *Nova* hat überwiegend Werbung für Produkte, die um die Gesundheit und Ernährung von Kindern kreisen.

[168] *Kartini* enthält die Rubriken „Titelthema", „Feature", „Weiblichkeit", „Feste Rubriken", „Kurzgeschichten" und „Anderes". Unter „Titelthema" wird in einer zufällig ausgewählten Ausgabe vom Januar 2002 berichtet, welche Probleme sich ergeben, wenn Frauen besser verdienen als ihr Ehemann und welche Eheprobleme die Schauspielerin Bella Esperanca Liu hat, unter „Feature" wird eine junge Unternehmerin aus Yogyakarta vorgestellt, die Körperpflegeprodukte produzieren lässt, sowie Mütter und Töchter, die den gleichen Beruf haben. „Weiblichkeit" präsentiert

Einrichtungstipps zeigen mondäne Häuser mit gepflegten Gärten, Carport und Zaun, in deren Inneren sich Essecken, Sitzecken, Vitrinenschränke mit Porzellangeschirr, Terrassen, romantische Schlafzimmer sowie Küchen mit Mikrowelle, Elektroherd und Hängeschränken verbergen. Berichte über beruflich erfolgreiche Frauen werden immer mit zahlreichen Photos bebildert, die das harmonische Familienleben dokumentieren und die vorzügliche Erfüllung der Pflichten als Ehefrau und Mutter illustrieren. Die Modestrecken zeigen gepflegte Frauen der Mittelschicht im häuslichen Ambiente, immer in Gruppen, gerne auch mit ihren Töchtern. Die Werbung spricht die Leserin vor allem als Mutter an: Reklame für Trockenmilch, Nahrungsergänzungsprodukte und Cremes für Kinder dominiert.[169] Großen Raum hatte auch Mitte der 1990er Jahre in Frauenzeitschriften die Diskussion um die *wanita karir*, die Karrierefrau, eingenommen, deren unzweifelhafter Modernität und Fortschrittlichkeit massive Befürchtungen hinsichtlich ihrer sexuellen Freizügigkeit, ihres mangelnden Familiensinns, ihrer ausgeprägten individualistischen Konsumorientierung sowie ihrer Vernachlässigung der Bedürfnisse des Ehemannes gegenüberstanden (Brenner 1998:241ff; 1999). Die *wanita karir*, so Jones, „is thus a figure whose social space absorbs the thrills and ills of a society experiencing change" (2009:68).

Diese Zeitschriften, so lässt sich zusammenfassen, bieten ein Spektrum an Artikeln und Werbung, das die hauptsächlichen Interessen der LeserInnen dort vermutet, wo die staatliche Geschlechterpolitik des New Order-Regimes sie gerne gehabt hätte: In den Angelegenheiten der Familie, des Haushaltes sowie der eigenen Erscheinung, Anteil nehmend am Leid anderer, interessiert an der Welt der indonesischen Stars und Sternchen und fest verankert in der Nation.[170] Die ideale indonesische Frau ist die geschmackvoll gekleidete, dezent geschminkte, attraktiv aber nicht zu sexy gestylte *Ibu*, die sich primär mit ihrer Kernfamilie identifiziert.

---

zwei Modestrecken: Eine für die berufstätige Frau unter dem Titel „Aktiv und dynamisch an einem geschäftigen Tag" und eine für dickere Frauen unter dem Titel „Groß, kräftig und… schick" sowie Kosmetiktrends, Rezepte und Tipps für die Inneneinrichtung. Darüber hinaus existiert noch die Rubrik „Sprechstunde", in der LeserInnen vor allem medizinischen und psychologischen Rat erfragen: „Wird Osteoporose vererbt?" „Warum will mein Kind nicht spielen?" „Warum habe ich beim Sex Schmerzen?" „Ich hatte Sex und habe danach fünf Tage die Pille genommen – ist das okay?" „Was kann ich gegen trockene Haut im Gesicht tun?" „Warum habe ich Angst vor Männern?" Die Antworten sind sehr aufschlussreich, was Geschlechterbeziehungen angeht, können hier jedoch nicht diskutiert werden. *Kartini* wartet auch mit ganz- oder doppelseitiger Kosmetikwerbung, vor allem aber mit Werbung auf, die die Leserin als Mutter anspricht.

[169] Sen erläutert die strategischen Überlegungen zur Werbung in Frauenzeitschriften und die Darstellungen in der glamouröseren Zeitschrift *Dewi* (1998). Kasiyan (2008) diskutiert kritisch die Darstellung von Frauen in der Werbung, während Noviani (2009a; 2009b) die Darstellung von Geschlecht, Klasse, Ethnizität und Nationalität in der indonesischen Fernsehwerbung während und nach Suharto analysiert.

[170] Brenner diskutiert ausführlich die staatstragenden Botschaften der Kurzgeschichten, die überwiegend um Eheprobleme kreisen, in denen Frauen der Mittelschicht die Harmonie der Familie durch den Verzicht auf ‚egoistische' Lohnarbeit retten (1999).

Sie findet ihre Erfüllung in der Karriere ihres Mannes, in der Wohlerzogenheit ihrer sinnvoll ernährten Kinder und in der Sauberkeit und repräsentativen Einrichtung ihres Hauses.

Abgesehen von indonesischen Frauenzeitschriften gibt es auch regionale Ausgaben der internationalen Hochglanz-Magazine *Cosmopolitan* (in Malaysia produziert) und *Marie Claire* (indonesische Ausgabe). Die hohen Preise dieser Zeitschriften führen allerdings dazu, dass sie in Tanah Karo nur selten gekauft werden. Es gibt jedoch in Medan HändlerInnen, die auf gebrauchte indonesische und internationale Frauenzeitschriften spezialisiert sind und bei denen sich Bewohnerinnen der Hochebene von Zeit zu Zeit mit alten Ausgaben eindecken. Von meinen Bekannten las jedoch nur eine gelegentlich *Cosmopolitan*.

Viele Frauen, mit denen ich sprach, stellten zufrieden fest, dass seit dem Ende des Suharto-Regimes endlich häufiger Artikel über Sexualität in den Frauenzeitschriften erschienen – ein Thema, über das vorher angeblich nie etwas zu erfahren war.[171] Ich werde auf den folgenden Seiten am Beispiel der Darstellung von Sexualität einen spezifischen Aspekt der Geschlechterbeziehungen in den besagten Zeitschriften diskutieren.

Sexualität spielt in Frauenzeitschriften eine zwar insgesamt bescheidene, aber beständige Rolle. Ein Platz hierfür sind Kolumnen, die sich dem Thema Sexualität widmen. Die Zeitschrift *Lisa* etwa bietet die Kolumne „Liebe & Sex" mit Tipps für ein harmonisches Ehe- und Sexualleben an, die sich vor allem aus amerikanischen Ratgeberbüchern speisen.[172] Bebildert sind diese Kolumnen immer mit Fotos, auf denen westliche Paare in zärtlicher Zugeneigtheit und Berührung zu sehen sind. Das Wissen, das diese Artikel vermitteln, hat zum einen eine ganz direkte körperliche Dimension. Wie soll man sich küssen? Wie soll man Sex haben? Wie sich anschauen? Zum anderen postulieren sie Normen, denen Liebe und Sexualität zu genügen haben und damit bestimmte Geschlechterrollen. Die Kolumnen widmen sich ausschließlich und explizit der ehelichen Sexualität. Ich möchte diese Aspekte an zwei Kolumnen aus *Lisa* konkreter erläutern.[173]

---

171 Mit Ende des New Order-Regimes und der damit einsetzenden Pressefreiheit nahm die Thematisierung von Sexualität eine größere Rolle in den Medien ein als vorher – nicht nur in Frauenzeitschriften. Ich habe vorhin bereits die sogenannten *blue movies*, Filme mit pornographischem Inhalt erwähnt, die in den lokalen Videotheken auszuleihen waren. Auf diese angebliche Pornographisierung der Medien nahmen die VerfechterInnen des 2008 verabschiedeten Anti-Pornographiegesetzes Bezug, das den bisherigen Höhepunkt der zunehmenden Juridifizierung eines angeblich islamischen und indonesischen Moralempfindens darstellt. Es bleibt abzuwarten, ob und wie dieses gefährlich schwammig formulierte Gesetz neben drastischeren Konsequenzen eventuell auch Auswirkungen auf die Diskussion von Sexualität in Frauenzeitschriften haben wird.

172 *Nova*, *Kartini* und *Femina* haben keine Kolumnen zum Thema Sexualität, sondern diskutieren sie ausschließlich auf den Ratgeber-Seiten.

173 Leider würde es an dieser Stelle zu weit führen, die Kolumnen ausführlich zu interpretieren. Ich beschränke mich deshalb auf die normativen Aspekte sowie die darin impliziten Geschlechterrollen.

„Sich wieder ineinander verlieben im neuen Jahr“ vom 6. Januar 2002 widmet sich der Frage, wie man in fünf einfachen Schritten in der Ehe Liebe und Aufmerksamkeit füreinander erhalten kann. Tatsächlich sind es dann sieben an die Ehefrau gerichtete Schritte, in denen unter anderem Ellen Kreidman PhD mit ihrem Buch *The 10-Second-Kiss: How to Turn Your Relationship in a Lifelong Romance – in just 24 hours!* sowie Bobbie Yogel [sic!][174] mit dem Werk *15 Minutes to Build a Stronger Marriage: Weekly Togetherness for Bussy* [sic!] *Couples* zitiert werden. Hier wird das Thema Ehe mit der Autorität der Wissenschaft behandelt. Die genauen Zeitangaben dieser Titel sind durchaus programmatisch zu verstehen: Die Tipps – oder besser: Anweisungen, was wie zu erfolgen hat, lassen an Konkretheit nichts zu wünschen übrig. So wird unter „Schritt 2: Zärtliches Küssen“ in Anlehnung an Ellen Kreidman PhD empfohlen, dass man sich immer voller Leidenschaft und immer auf die Lippen küssen solle (kulturelle Einschränkung: die Kinder oder die Eltern sehen zu, dann darf auch auf die Wange oder die Stirn geküsst werden) und ein Kuss unbedingt immer mindestens zehn Sekunden lang zu dauern habe, weil er sonst nicht seine lust- und bindungsstärkende Wirkung entfalten könne. Weiter geht es zu zweit im Schlafzimmer. Das körperliche Begehren muss bewusst eingeübt werden: „Was ist, wenn Sie dazu gerade nicht in der *mood* sind? Aktion bringt Reaktion! Auch wenn Sie am Anfang überhaupt nichts spüren, wird die Leidenschaft sicher kommen, sobald Sie sich küssen und anfassen, bestätigt Kreidmann“. Unter „Schritt 6: Reformieren Sie das Ehebett“ ermahnt die Autorin ihre Leserinnen: „Vergessen Sie nicht, das *foreplay* durchzuführen! Haben Sie es erst einmal gemacht, wird es Ihnen schnell zur Gewohnheit!“ Damit aber nicht genug: Unter „Schritt 7: Machen Sie *Afterplay*“ wird explizit erklärt, welchen Normen Sex zu genügen hat: „Haben Sie schon das *foreplay* gemacht, bleiben Sie auf halbem Wege stehen, wenn Sie kein *afterplay* machen. Perfekter Sex sollte gut anfangen und ebenso gut aufhören“. Auch in der Kolumne „Schnell, normal und spektakulär“ vom 20. Januar 2002, die mit den Worten „Für Frauen bringt nicht jede Art von Sex Befriedigung“ eingeleitet wird, geht es um Normen und Regeln in Bezug auf Sex. Hier erklärt Kathleen Mojas PhD, eine „Spezialistin für Sex aus den USA“, „dass man Sex in drei große Kategorien einteilen kann, nämlich schnellen Sex, normalen Sex und spektakulären Sex. Alle verheirateten Paare sollten ihre Sexualität so regeln, dass diese drei Kategorien in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen“. Immer nur schneller Sex, so Mojas, bei dem Frauen keinen Orgasmus erleben können, führt zu Problemen in der Ehe, aber nur normaler Sex, der mehr auf Bindung als auf Leidenschaft zielt, führt zu Langeweile. Spektakulärer Sex lebt von Überraschungen oder unerwarteten Gelegenheiten und hat seinen rechtmäßigen Platz im Eheleben, kann aber deshalb auch nicht wirklich geplant werden. Aber wie macht man es jetzt richtig? Eine einspaltige Kolumne neben dem Artikel gibt eine Fülle konkreter Tipps zum Thema „Sex richtig anfangen“:

[174] Der Autor heißt Bobbie Yagel.

Tragen Sie sexy Unterwäsche, massieren Sie Ihren Mann, haben Sie schnellen Sex, wenn Sie schon müde sind, probieren Sie immer wieder Variationen aus – Sex in neuen Stellungen oder in neuen Räumen, erregen Sie ihren Mann in der Öffentlichkeit. Reden Sie beide über Sex, sagen Sie ihm, was Sie sich wünschen etc.

Deutlich wird hier, dass Sex nicht einfach ‚passiert'. ‚Guter' Sex wird als zentraler Bestandteil der Ehe und als Gradmesser ihrer Qualität propagiert. Sexualität impliziert eine bewusste Intimität des Paares. Da sich eine Beziehung verändert, muss an der ehelichen Sexualität beständig gearbeitet werden: Sexualität muss nicht nur regelmäßig durchgeführt, sondern bewusst gestaltet und an Normen – Machen wir es oft genug? Gut genug? Abwechslungsreich genug? Ausgewogen genug? – gemessen werden. Sex impliziert auch ein bestimmtes Verhältnis zum eigenen (weiblichen) Körper, der das kontinuierliche Begehren und dessen Ausdruck nach bestimmten Regeln lernen sollte, um die Qualität der Ehe zu garantieren. Die eheliche Sexualität ist ein gemeinsames Projekt, für das die Verantwortung jedoch nicht ganz gleich verteilt ist.

Welche Geschlechterrollen werden in den medialen Darstellungen von Sexualität transportiert? Frauen sind, wie in den ‚Fünf Pflichten der Frau' (*Panca Dharma Wanita*) explizit aufgeführt und in unzähligen Programmen propagiert, für das Gelingen und den Bestand der Ehe verantwortlich, und das bezieht sich offensichtlich auch auf den Bereich der Sexualität. Da sich die erwähnten Zeitschriften an Frauen wenden, überrascht es nicht, dass sie als die aktiven Gestalterinnen von Ehe und ehelicher Sexualität angesprochen werden. Frauen sind in den normativen Darstellungen aber nicht primär in der Verfolgung eigener Wünsche aktiv, sondern werden vor allem aufgefordert, aktiv die Verantwortung für eine gelungene eheliche Sexualität zu übernehmen, die gerade auch in einer gewissen Passivität bestehen kann. Regelmäßiger Sex wird in den diskutierten Artikeln dabei aus zweierlei Perspektive als integraler Bestandteil einer gelungenen Ehe betrachtet. Das intrinsische Motiv für regelmäßigen Sex liegt in seiner Bedeutung als Ausdruck der spezifischen ehelichen Vertrautheit, Verbundenheit und Intimität. Hier wird ein bestimmtes Bild der Ehe als vor allem emotionaler Bindung zwischen Mann und Frau propagiert.

Das zweite, eher strategische Motiv besteht dagegen darin, den Ehemann an einem Seitensprung zu hindern. Schließlich wissen wir ja, warum Männer fremdgehen, wie eine Gesprächspartnerin mir sagte: weil ihre Frauen nicht mehr attraktiv genug sind. Wenn es zu Hause jeden Tag nur Reis gibt, schmeckt das Hühnchen außer Haus besonders gut, wie ein bekanntes Sprichwort sagt. Sollte man dann nicht besser gleich zu Hause Hühnchen zubereiten?

Frauen werden dementsprechend immer wieder aufgefordert, ihre Körper so zu präsentieren, dass sie das männliche Begehren wecken. In der Zeitschrift *Fit* werden unter der Überschrift „Wollen Sie in den Augen der Männer sexy wirken?" zehn Dinge aufgezählt, die nach einer Studie „mit 2000 männlichen Probanden" Frauen besonders sexy erscheinen lassen: Erotische Unterwäsche, Schu-

he mit hohen Absätzen zum Minirock, Sahne oder Honig auf dem Körper, transparente Kleidung, Körperbemalung etc. Interessanterweise präsentiert die gleiche Zeitschrift zwei Ausgaben später für Männer die „10 Rezepte, wie man die Liebe seiner Frau wach hält“. Hier tauchen keine Kleidungsstücke auf, die das weibliche Begehren gegenüber dem (ehe)männlichen Körper wecken oder erhalten könnten, sondern ausschließlich ‚romantische‘ Dinge wie gemeinsam mit ihr Essen zu gehen, ihr Geschenke zu machen, zusammen ins Kino zu gehen etc. Frauen, so könnte man vermuten, lieben und lassen begehren, während Männer begehren und lieben lassen.

Aber auch in den expliziteren Anleitungen für die sexuell erfüllte Ehe kann die aktive Verantwortung der Frau darin bestehen, im rechten Moment passiv zu sein. Unter den Erläuterungen des „schnellen Sex“ erfährt die geneigte Leserin, dass diese Art von Sex, wenn man ihn unter dem Aspekt des Orgasmus betrachtet, nur von Männern genossen werden kann. Aber „Frauen bringt er auch Befriedigung, wenn auch nicht in Form des Orgasmus. Deshalb ist diese Form des Sexes gerade für die Paare ausgezeichnet geeignet, bei denen der Mann ein stärkeres Verlangen als die Frau hat“.

Die körperliche Dimension dieser weiblichen Verantwortung für die Ehe geht über den Bereich der Sexualität hinaus. Auch außerhalb des Ehebettes muss Fürsorge physisch ausgedrückt werden: „Seien Sie aufmerksam! Schauen Sie Ihrem Mann in die Augen, wenn er mit Ihnen spricht! Zeigen Sie ihm im Laufe des Tages durch kleine Berührungen ihre Zuneigung!“ (Lisa). Für das vorgeschriebene *afterplay* nach dem Akt wird der Leserin vorgeschlagen, „Dinge mit intimem Charakter“ zu tun, also beispielsweise den Ehemann zu streicheln, ihn zu bewundern und ihm zu sagen, wie großartig und gutaussehend er sei. Der weibliche Körper ist für die sexuelle und emotionale Hingabe geschaffen, die die Basis einer glücklichen Ehe bilden soll.

Diese Kolumnen, die mit Akribie vorgeben, nach welchen wissenschaftlichen Normen Sexualität in der Ehe – außereheliche Sexualität wird nicht thematisiert – zu leben ist, werden durch die Ratgeber-Rubriken „LeserInnen fragen – ExpertInnen antworten“ teilweise konterkariert. Die *konsultasi*-Seiten etwa im hinteren Teil der Frauenzeitschrift *Kartini*, in der LeserInnen Fachleuten Fragen zu eigenen sexuellen Wünschen und Bedürfnissen stellen, sind angesichts der stark normativen Ausrichtung der Ratgeber-Kolumnen voller Überraschungen. Im Folgenden gebe ich eine Auswahl der Fragen und Antworten von Frauen in meinen eigenen Worten und stark verkürzter Form wieder: „Ich bin 20 Jahre alt und habe regelmäßig Sex mit meinem Freund. Danach nehme ich immer für 5 Tage die Pille. Ist das okay?“ (Nein, das ist keine sichere Form der Empfängnisverhütung). „Beim Sex mit meinem Mann sitze ich gerne auf ihm. Ist das normal?“ (Solange es Ihnen beiden Spaß macht, ist alles okay). „Ich bin 22 Jahre alt und gucke mir sehr gerne Pornos an. Danach masturbiere ich und führe dabei Gegenstände in meine Vagina ein. Ist das gefährlich?“ (Viele junge Frauen gucken gerne Pornos, das ist normal.

Achten Sie aber darauf, dass die Gegenstände sauber sind, um Infektionen zu vermeiden). „Mein Ehemann hat seit sechs Jahren kein Interesse mehr an Sex mit mir. Er guckt nur noch Pornos und masturbiert dazu. Was soll ich machen?" (Guckt er homosexuelle Pornos, ist er wahrscheinlich schwul, guckt er heterosexuelle Pornos, haben Sie ein Problem, das Sie gemeinsam lösen müssen). „Ich bin 44 Jahre alt und habe gerne jeden Tag Sex mit meinem Mann. Ist das zu häufig?" (Nein).[175]

Hier wird weibliches Begehren in und außerhalb der Ehe und vor allem ohne Bezug zur Reproduktion und zur Stabilisierung der Ehe offen thematisiert und in einen Normalisierungsdiskurs eingebettet: Abgesehen von reinen Informationsfragen wie etwa zur Verhütung werden die Autoritäten – in diesem Fall der Sexualwissenschaftler Dr. Naek Tobing und der Gynäkologe Dr. H. Boyke Nugraha – explizit um ihr Urteil gebeten: Bin ich, ist mein Verhalten normal/unnormal, gefährlich/ungefährlich, angemessen/unangemessen? Die Autoritäten lassen jedoch keine moralischen Wertungen etwa über außereheliche oder voreheliche Sexualität erkennen, sondern verhalten sich dem in den Fragen formulierten weiblichen Begehren gegenüber mit ärztlicher Neutralität: *anything goes*, solange es nicht die Gesundheit gefährdet und beide PartnerInnen damit zufrieden sind.[176]

Das weibliche Begehren, das in den redaktionellen Kolumnen im Sinne einer fürsorglichen Ehefrau unter die Qualität und Stabilität der Ehe sowie die sexuelle Befriedigung des Mannes subsumiert wird, tritt auf den Ratgeber-Seiten in geradezu entfesselter Form ohne reproduktive Legitimierung auf die mediale Bühne.

3.5 Die Welt des Westens

Die westliche Welt, in Berastagi durch Medien, Konsumgüter und TouristInnen präsent, war – sicherlich nicht unabhängig von meiner Präsenz – ein beliebter Gesprächsstoff. Wie anfangs erläutert, hat ‚der Westen' seinen Teil zur *production of*

---

175 Auch Männer stellen Fragen: „Bis vor einem Jahr konnte ich meine Frau immer befriedigen. Jetzt habe ich so schnell einen Orgasmus, dass sie nicht bis zum Höhepunkt kommt. Was soll ich machen, damit sie nicht außerhalb des Hauses nach Befriedigung sucht?" (Befriedigen Sie sie auf andere Art und Weise und suchen Sie sich medizinische Hilfe). „Ich bin 23 Jahre alt und habe, seit ich ungefähr sieben Jahre alt bin, Sex mit Männern. Wie konnte ich schwul werden?" (Man kann schwul durch Veranlagung und durch den Einfluss der Umwelt werden, wie es bei Ihnen ist, kann ich nicht entscheiden).

176 Für den Fall, dass die Leserinnen fiktiv sind, die Fragen also von der Redaktion selbst formuliert wurden, gilt selbstverständlich die gleiche Schlussfolgerung – vielleicht sogar in schärferer Form. Meine Analyse der *konsultasi*-Seiten behauptet keine allgemeine Gültigkeit. Brenner etwa verweist auf stark normative Diskurse über Männlichkeit und Weiblichkeit durch Wissenschaftler in anderen Zeitschriften – allerdings auch Mitte der 1990er Jahre und damit vor dem Ende des New Order-Regimes (1998:247ff). Handajani berichtet in ihrer Analyse von Zeitschriften für weibliche Teenager zwischen 2002 und 2003, dass auch hier im redaktionellen Teil voreheliche Sexualität verurteilt wird (2005; 2008).

locality beigetragen, indem er das Christentum, Düngemittel, EntwicklungshelferInnen, Shampoos und Eiscreme – um nur einige Aspekte zu nennen – auf die Hochebene brachte. ‚Den Westen' als bedeutsamen Diskurs auf lokaler Ebene anzuführen, scheint jedoch eine zu umfassende Aufgabe zu sein. Ich möchte mich auf den folgenden Seiten daher auf den Aspekt Geschlecht beschränken. Wie werden die Geschlechterverhältnisse im Westen imaginiert und auf lokaler Ebene diskutiert?

Der Westen gilt in Tanah Karo als weitaus moderner und fortschrittlicher als Indonesien. Der Grad seiner Entwicklung zeigte sich für meine GesprächspartnerInnen beispielsweise in der Perfektion der Technik, der Produktivität der Wirtschaft, der Effizienz der Verwaltung, der Unbestechlichkeit der Politik und der Qualität der Bildung. Es waren jedoch vor allem die Geschlechterverhältnisse und Moralvorstellungen, die einen nicht versiegenden Strom von Fragen, Bemerkungen und Vergleichen mit den eigenen Normen provozierten.[177] Während Stereotypisierungen von Verhaltensweisen oft anhand kultureller Kriterien erfolgten, trat vor der Folie ‚des Westens' die kulturelle Identität als Karo zugunsten der nationalen Identität als IndonesierIn zurück. Der Westen wird, so lässt sich kurz und bündig zusammenfassen, als Hort von Sünde, sexueller Regel- und Zügellosigkeit und zu großer Freiheit von Frauen verstanden. Der Begriff, der in diesem Zusammenhang immer fällt, ist *free sex*.

Die Konfrontation mit diesen Phantasien überraschte mich immer wieder. Alle drei Monate musste ich mich bei der Polizeistation in Kabanjahe melden. Während ich darauf wartete, den Chef sprechen zu dürfen, versammelten sich Polizisten, um mich über *free sex* im Westen auszufragen. Hatten WestlerInnen, wie man in den westlichen Filmen sehen konnte, tatsächlich sofort nach dem ersten Kennenlernen Sex? So, als würde man zusammen eine Cola trinken? Zogen wir uns tatsächlich so an – oder besser: aus – wie die Models auf dem Cover von *Cosmopolitan*? Unser Nachbar, ein freundlicher, älterer Herr von 61 Jahren, beschrieb mir lebhaft die Eindrücke eines Freundes, der Frankreich besucht hatte und schockiert davon Zeuge wurde, dass die Menschen es dort buchstäblich auf der Straße trieben. Und das in Europa, wo doch das Christentum herkam! Mama Ryo und Ibu Henni zeigten sich wiederum sehr überrascht, dass nach meinen Aussagen deutsche Männer ihre Frauen im Allgemeinen nicht ihren besten Freunden zum Sex überließen und außereheliche Affären eines Mannes keine völlige Selbstverständlichkeit seien, sondern der Ehefrau durchaus Kummer bereiteten – und umgekehrt. Man war überzeugt, dass in Deutschland Familienmitglieder regelmäßig Sex miteinander haben. Noch überraschter waren sie jedoch, als sie erfuhren, dass in Deutschland Polygamie nicht erlaubt ist.

---

[177] Bei einem Marktbesuch kam ich mit zwei alten, Betel kauenden Frauen ins Gespräch, die wissen wollten, ob ich nicht einen Mann aus dem Westen für sie organisieren könnte. Ich fragte sie, ob sie westliche Männer denn so *ganteng* (attraktiv) fänden, und sie meinten klar, wer *kaya*, also reich sei, sei immer *ganteng*!

Doch auch ohne diese Imaginationen passiert genug vor den Augen meiner GesprächspartnerInnen, um sich Gedanken zu machen. Touristinnen liefen nach lokalen Vorstellungen fast nackt durch den Ort – bekleidet mit Miniröcken, Tops mit Spaghettiträgern und ohne BH. Derartige moralisch höchst zweifelhafte Kleidung durchreisender Touristinnen blieb nie unkommentiert. Alle wussten, dass die Touristinnen mit Männern in einem Zimmer schliefen, mit denen sie nicht verheiratet waren. Manche begannen Affären mit einem der lokalen *guides* oder reisten gar schon mit einem indonesischen Liebhaber aus einem anderen Teil des Landes – vor allem Bali – an. Die Angestellten der Pensionen bekamen mit, wie sich bis dahin fremde Menschen unterschiedlichen Geschlechts nach kurzer Bekanntschaft in einem Zimmer wiederfanden. Westliche TouristInnen hielten sich in der Öffentlichkeit an den Händen, küssten sich oder knutschten sogar. Der Westen, so wurde einhellig konstatiert, war ein Ort ohne Regeln und Moral. Männer fanden ihn, so wurde deutlich, zwar empörend, aber höchst attraktiv. Ihnen gewährte er ein Übermaß an den Freiheiten, die sie ohne drohenden Verlust des sozialen Status sowieso in Anspruch nehmen konnten. Für Frauen hätte die Zügellosigkeit des Westens jedoch die völlige soziale Marginalisierung bedeutet.

3.6 *Waria* in Tanah Karo

Das Wort *waria*, das aus den indonesischen Wörtern *wanita* (Frau) und *pria* (Mann) zusammengesetzt ist, bezeichnet Menschen, die einen männlichen Körper haben, jedoch die Seele oder Persönlichkeit einer Frau für sich reklamieren und weibliche Kleidung tragen sowie im Alltag mit Frauen assoziierte Tätigkeiten übernehmen. Ihr Begehren richtet sich auf Männer und sie verstehen sich – ebenso wie die Männer, die mit ihnen sexuelle Beziehungen eingehen – als heterosexuell, da nicht *sex*, sondern *gender* als konstitutiv für die Kategorisierung des Begehrens angesehen wird.[178]

Innerhalb dieser einfachen Definition existiert eine sehr große Bandbreite an Ausdrucksformen. Es gibt *waria*, die permanent eine weibliche Rolle übernehmen und andere, die an ihrem körperlichen Auftreten, also etwa durch Bewegungen, Tonfall etc. als *waria* zu erkennen sind, aber nur zu besonderen Anlässen weibliche Kleidung tragen. Darüber hinaus ist der Grad, mit dem die eigene Weiblichkeit inszeniert wird, stark vom Alter abhängig. Definitionen von *waria* als „male transvestites“ (Boellstorff 2007:78) oder „androgynous“ (Oetomo 1996:261) können das Phänomen somit nur ungenau fassen. *Waria* selbst haben auch sehr unter-

178 *Waria* sollen hier nicht umfassend diskutiert werden, sondern mit Fokus auf die lokale Ebene dargestellt werden. Für ausführliche Darstellungen von *waria* in ihrem Verhältnis zum Staat, ihrer Position in der Gesellschaft sowie von *waria* in Relation zu Lesben und Schwulen verweise ich auf die ausgezeichneten Arbeiten von Boellstorff (2004; 2005; 2007).

schiedliche Vorstellungen davon, was das *waria*-Sein ausmacht (Kortschak 2007).[179]

Waria, die ein urbanes Phänomen in ganz Indonesien darstellen, unterscheiden sich zum einen von ethnolokalen transgender-Kategorien wie sie etwa die *bissu* der Bugis (Andaya 2000; Davies 2001) oder die *kawe-kawe* der Makassar (Röttger-Rössler 1994; 2009) darstellen, und zum anderen von *lesbi* (Lesben) oder *gay* (Schwulen), deren Begehren sich eindeutig auf das gleiche Geschlecht (im Sinne von *sex*) bezieht.[180] *Waria* streben im Allgemeinen keine Geschlechtsumwandlungen an, fühlen sich also nicht als ‚Frau im falschen Körper'.[181] Während Lesben und Schwule in Indonesien im Allgemeinen als Zeichen einer Verwestlichung gelten, haben *waria* einen zwar marginalen, aber festen Platz in der indonesischen Gesellschaft (Boellstorff 2005:126f, 222f; 2007:78ff).[182]

Waria arbeiten vor allem im Schönheitsgeschäft, als Sängerinnen und Tänzerinnen im Unterhaltungsbereich und in ihrer Jugend häufig in der Prostitution, gehen aber auch längere, ökonomische Aspekte involvierende Beziehungen zu

---

179 Damit unterscheiden sie sich natürlich in keiner Weise von gender-Kategorien wie ‚Mann' oder ‚Frau', die nur nicht als erklärungs- und definitionsbedürftig gelten.

180 Im südostasiatischen Raum existieren eine Reihe ähnlicher transgender-Subjektkategorien wie die der *waria*, so unter anderem die der *bantut* auf den Philippinen (vgl. Johnson 1997; Röttger-Rössler 2009) oder die der *kathoey* in Thailand (vgl. Cook und Jackson 1999). Für einen historischen Überblick siehe Peletz (2006; 2009). Frauen, die männliche Rollen übernehmen, werden mit dem Begriff *wadam* bezeichnet, der sich aus den Wörtern *wanita* (Frau) und *adam* (Mann) zusammensetzt. Sie stellen ein weitaus selteneres Phänomen dar als *waria* und kommen in der ethnologischen Literatur zu (trans)gender in Indonesien nicht vor. Allerdings gibt es die Subjektkategorien *tomboi* und *lesbi* oder *lines*, die etwa den euro-amerikanischen Subjektkategorien von *butch* und *femme* entsprechen (Blackwood 1996; 2002; 2010; Davies 2007; 2010; Murray 1999; Webster 2008). Ich vermute, dass *wadam* eine nicht von euroamerikanischen Geschlechtermodellen „gedubbte" (Boellstorff 2003) Subjektkategorie darstellt.

181 Bei reicheren *waria* sind allerdings kleinere Schönheitsoperationen beliebt. Manche nehmen auch Hormone, um das Brustwachstum zu stimulieren.

182 Durch *reformasi* und *demokratisasi* hat sich auch für *waria*, Lesben und Schwule das gesellschaftliche Klima stark verändert. Während ihre gesellschaftliche Sichtbarkeit weitaus größer geworden ist und Facebook sowie andere digitale Plattformen die Ausweitung von Netzwerken in den digitalen Raum ermöglicht haben, sind auch sie zum Ziel islamistischer Angriffe geworden. So wurde etwa Ende März 2010 das 4. regionale Treffen der *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (ILGA), das in Surabaya stattfinden sollte, von der FPI massiv angegriffen, sodass die TeilnehmerInnen das Konferenzhotel verlassen mussten. Einen Monat später passierte das gleiche, als die indonesische Kommission für Menschenrechte (*Komnas HAM*) in Depok/West-Java ein Seminar zu transgender-Themen abhalten wollte. Beide Ereignisse haben auf nationaler wie internationaler Ebene große mediale Aufmerksamkeit erfahren. Andererseits hat im Februar 2010 in Aceh, der Provinz mit den weitreichendsten *syariat*-Regelungen, die Wahl zum *duta sosial dan budaya Aceh* (Soziale/r und Kulturelle/r Botschafter/in Acehs) für *waria* stattgefunden. Alle *waria* traten in der traditionellen Kleidung ihrer jeweiligen Herkunftsregion auf. Die Siegerin vertrat dann Aceh auf nationaler Ebene (http://nusantara.tvone.co.id/berita/view/33111/2010/02/14/aceh_gelar_kontes_miss_waria_2010/, 27. November 2010). Zum gesellschaftlichen Klima für *waria*, Lesben und Schwule siehe Liang (2010). In Kapitel 7.2 nehme ich dieses Thema ausführlicher auf.

Männern ein.[183] Es gibt jedoch auch *waria*, die beispielsweise Lehrerinnen, Staatsangestellte, Verkäuferinnen etc. sind. Berühmte *waria* wie Dorce oder Rubianti haben eigene Fernsehshows und den Status von Stars. In vielen Städten haben sich *waria* – oft mit Unterstützung der kommunalen Administration – schon seit den 1970er Jahren in Vereinen organisiert und betreiben Lobbyarbeit (vgl. Davies 2010:170-173).[184]

Angaben über den prozentualen Anteil von *waria* an der Bevölkerung existieren nicht, sie sind jedoch nicht nur im Straßenbild von Großstädten wie Jakarta oder Surabaya sehr präsent, sondern inzwischen auch in Berastagi und Kabanjahe. Die Anzahl von *waria*, so konstatierten nicht nur *waria* selbst, nähme einfach immer weiter zu. Inzwischen seien *waria* sogar schon in Kleinstädten anzutreffen. Auf den folgenden Seiten werde ich das Leben von *waria* in Tanah Karo skizzieren.

Bei den Karo existier(t)en keine ethnolokalen[185] transgender-Kategorien. Meine Gesprächspartnerinnen berichteten, dass es auf Dörfern immer wieder Menschen gegeben habe und noch gebe, die ‚anders' seien, die etwa als Mann lieber Frauenarbeit verrichteten oder als Frau Männerkleidung trügen, in der Öffentlichkeit rauchten und auf dem Bau arbeiteten. Diese Menschen werden bzw. wurden jedoch nicht als eine eigenständige soziale Kategorie, sondern als gelegentliche individuelle Grenzgänger des Geschlechts betrachtet. Eva berichtete von einem Mann aus ihrer Verwandtschaft, der sich als Frau kleidete und auf dem Feld arbeitete, dann aber heiratete und jetzt mit seiner Frau Kinder hat. Solche Männer, wurde von Frauen angemerkt, sind sehr beliebt, da sie ebenso hart wie Frauen arbeiten.[186] Kipp berichtet, dass ihr während ihrer eigenen Feldforschung in den 1970er Jahren ein Mann aufgefallen sei, den sie als extrem feminin wahrgenommen habe. Er sei aber sozial als ‚normaler' Mann integriert gewesen (persönliche Kommunikation). Grenzgänger des Geschlechts, so lässt sich schlussfolgern, stellen keine eigene ethnolokale gender-Kategorie dar, müssen sich aber auch nicht notwendigerweise in die angebotene transgender-Kategorie *waria* einfügen.

Waria waren im kleinstädtischen Tanah Karo deutlich sichtbar: sie dominierten in Kabanjahe das *salon*-Geschäft und begannen, auch in den *salons* von Berastagi

---

183 *Waria* erwarten etwa von ihren Liebhabern, dass sie in Restaurants eingeladen werden, Geschenke bekommen etc.

184 Boellstorff diskutiert sehr ausführlich Staat und Gesellschaft als primäre Bezugsrahmen für die soziale Verortung von *waria* (2004).

185 Boellstorff spricht in seiner Darstellung von Indonesien als dem „gay archipelago" von „ethnolocal subject categories", die primär über die Zugehörigkeit zu einer als lokal verstandenen ethnischen Gruppe konstituiert werden – hier wäre etwa an die *bissu* bei den Bugis oder an die *kawe-kawe* bei den Makassar zu denken. *Waria* haben dagegen einen dezidiert nationalen Bezugsrahmen. Boellstorff mahnt in Bezug auf Ethnolokalität als Analysekategorie jedoch zur Vorsicht (2002).

186 Röttger-Rössler berichtet das gleiche von den *kawe-kawe* bei den Makassar (1994).

Fuß zu fassen.[187] Drei ältere *waria* hatten in Berastagi einen Stand auf dem Obstmarkt bzw. Kioske, andere arbeiteten – wie auch für den nationalen Kontext geschildert – als Lehrerin, Beamtin und eine auch als Hebamme. Neben diesen verschiedenen Beschäftigungen gingen vor allem die jüngeren *waria* auch der Prostitution nach oder hatten einen festen Geliebten.[188]

Die meisten *waria* in Tanah Karo waren Karo, aber es gab auch Javanerinnen, Acehnesinnen, Minangkabau, Toba und andere. Ebenso divers waren Religion und Schichtzugehörigkeit. 2000 war der Verein *Persatuan Waria Tanah Karo* (PerWaKa, die ‚Vereinigung der *waria* in Tanah Karo') gegründet worden, der bereits eine erste Miss-Wahl in Kabanjahe durchgeführt hatte, an dem Volleyball-Turnier sowie der Miss-Wahl zur ‚*Waria*-Blumenkönigin von Nord-Sumatra' der *waria*-Vereine von ganz Nord-Sumatra in Medan teilnahm und auch den Abschlussball mitgestaltete – unter anderem mit einer Tanzgruppe, die in traditioneller Karo-Kleidung einen karonesischen Tanz aufführte.

Wie bei Frauen auch, unterscheidet sich in Tanah Karo die Inszenierung von Weiblichkeit bei *waria* in Bezug auf Alter, persönliche Vorlieben und Ort. *Waria* über ca. 45 Jahren inszenieren die repräsentative Weiblichkeit des mittleren Alters oft so perfekt, dass sie nicht als *waria* erkannt werden.[189] Ratna, eine knapp 50jährige javanische *waria*, die auf dem Obstmarkt einen Stand hatte, war schlank und groß, immer perfekt geschminkt, sehr zurückhaltend und trug elegante muslimische Bekleidung in Form eines langen Rocks und einer langen Bluse. Sue und Luna, ebenfalls zwei ältere *waria*, hatten in der Öffentlichkeit immer Kleider mit langen Ärmeln an, deren Saum unter dem Knie endete, und trugen gerne einen Blazer darüber.[190] Ihr Stil lässt sich am ehesten mit dem Wort ‚damenhaft' be-

---

[187] Auf die Rolle von *waria* im Schönheitsgeschäft werde ich in Kapitel 7.2 näher eingehen.

[188] Tanah Karo gilt als lukrative Region für diese Art von Beziehungen. Zum einen ist zwischen Berastagi und Kabanjahe eine Militäreinheit stationiert. Angehörige der Armee sind in Indonesien bekannt für ihr Interesse an *waria*. Darüber hinaus ist die gesamte Region aufgrund der Landwirtschaft sehr reich. *Waria* erzählten mir sehr anschaulich Geschichten von ihren amourösen Abenteuern mit katholischen Priestern, Angehörigen der Armee und Honoratioren der Kleinstadt. Nova, die lange mit einem Priester liiert war, berichtete mir von ihrer ständigen Angst, dass dieses Verhältnis sündig sein könnte. Der Priester beruhigte sie jedoch: Da sie ja keine Frau sei, wäre ihr Verhältnis auch keine Sünde. Ihre zweite große Sorge war, dass er das Geld, mit dem er die Geschenke für sie kaufte – Schuhe, Schals, Parfüm – von der Kollekte nehmen könnte.

[189] Das deutsche Ehepaar, das seit vier Jahren für den Entwicklungsdienst in Berastagi lebte und arbeitete und immer bei Ratna Obst und Gemüse kaufte, war völlig überrascht, als ich ihnen erzählte, das Ratna eine *waria* war. Allerdings waren ihnen *waria* überhaupt noch nie im Straßenbild aufgefallen – ein Hinweis darauf, dass Geschlecht wohl doch im Auge des Betrachters liegt.

[190] Bekleidung nimmt für *waria* in der biographischen Retrospektive eine zentrale Rolle ein, da die Erkenntnis, eine *waria* zu sein, sehr oft über den dringenden Wunsch, sich als Frau zu kleiden, erfolgt. Ratna erzählte mir: „Ich habe früher mit meinen Geschwistern in einem Raum geschlafen, aber ich bin abends nie weggegangen. Wenn ich allein war, habe ich schnell meine Kleidung gewechselt und Sachen von meiner Mutter angezogen und mich im Spiegel betrachtet. Manchmal ging das zwei Stunden so, Karin. Ich bin nie weggegangen, sondern immer alleine im Zim-

schreiben. Jüngere *waria* kleiden sich auch so, dass sie als *waria* erkennbar sind, also die ‚Lücke' zwischen männlichem Körper und femininer Inszenierung deutlich wird. Meiner Interpretation nach ist hier jedoch nicht das Alter ausschlaggebend, sondern die Generation. Die Inszenierung von *waria* hat sich nach Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen in den letzten dreißig Jahren offensichtlich sehr geändert. Die *waria*, die heute um die 50 Jahre alt sind, berichteten mir, dass sie sich schon in der Jugend im Alltag so weiblich und feminin wie möglich gekleidet hatten, um als Frauen ‚durchzugehen'.

Ebenso entscheidend wie das Alter sind jedoch Ort und Anlass für die Wahl der Bekleidung. Da Männer *waria* im Alltag sexuelle Avancen machen, trug Betty, die Tagesmutter meines Sohnes, auf dem Weg zum Markt nie einen Rock, sondern immer knielange weite Shorts und ein weites T-Shirt, weil sie nicht belästigt werden wollte. Ihre Haare fasste sie in einem Pferdeschwanz zusammen. Besuchte sie Freunde im Ort Bukit Lawang, kleidete sie sich als schicke Frau, trug Lippenstift und das Haar offen. Zu Anlässen wie dem Ball der *waria* in Medan trug sie wiederum perfektes Make-up, Abendkleid und Hochsteckfrisur. Auch bei ihrer Arbeit in *salons* traten nur wenige *waria* eindeutig als Frauen auf, sie pflegten eher einen androgynen Stil, in dem weibliche Attribute wie gezupfte Augenbrauen und Lippenstift mit einem engen T-Shirt und engen Hosen oder ein feminines Make-up mit raspelkurzen Haaren kombiniert wurde. Die körperliche Selbstpräsentation bei der Arbeit gleicht in ihrer Zurückhaltung der ihrer ‚normalen' Kolleginnen.

Die soziale Organisation der Karo-Gesellschaft strukturiert das private Leben derjenigen *waria*, die Karo sind, in spezifischer Weise. Wie bereits erläutert, ist es in der Karo-Gesellschaft ein selbstverständliches Ziel im Leben, eine Ehe einzugehen. Nicht zu heiraten und keine Kinder haben zu wollen, gilt als undenkbar und beschämt die gesamte Familie. Dementsprechend lastet vor allem auf denjenigen, die sich nicht in die der verwandtschaftlichen Organisation zugrunde liegende heterosexuelle Matrix fügen und deshalb nicht einfach heiraten können, ein enormer Druck.[191] *Waria*, die von ihren Familien als Söhne angesehen werden und dementsprechend die patrilineare Linie fortsetzen sollen, können sich oft diesem Druck der Verwandten nicht entziehen und willigen schließlich in eine Heirat mit einer Frau ein.[192] Einige bekommen mit ihren Ehefrauen Kinder, leben aber getrennt von ihnen in der Stadt. Andere lassen sich nach einiger Zeit wieder scheiden und haben dadurch einen moralisch respektableren Status erlangt als vor der Eheschließung. Grundsätzlich lässt sich aber konstatieren, dass eine Heirat auch für *waria* ein zentrales Ziel im Leben darstellt – nur eben mit einem Mann, denn

mer geblieben, habe dieses anprobiert und das: ‚Ohh, sieht das schön aus!' und bin vor dem Spiegel auf- und abgelaufen. Plötzlich waren drei Stunden vorbei, ich war total erschöpft. Nach drei Stunden konnte ich endlich schlafen und wollte keine Kleider mehr anprobieren." (Interview Ratna 12. Februar 2002)

191 Boellstorff spricht in diesem Zusammenhang von dem fehlenden Menschenrecht darauf, „not to marry heterosexually" (persönliche Kommunikation).

192 Am stärksten lastet dieser Druck auf *waria*, die der einzige ‚Sohn' der Familie sind.

die Ehe wird als letztendliche Bestätigung der eigenen Weiblichkeit angesehen. Betty[193], eine *waria*, erzählte mir Folgendes:

> *„Ich möchte mit einem Mann zusammen leben und für ihn sorgen: kochen, Wäsche waschen, das Haus aufräumen, ihm Tee mit Milch bringen, wenn er müde von der Arbeit nach Hause kommt, die Schuhe putzen und ihm im Bett sexuell zu Diensten sein."*
>
> (Aufzeichnungen 22. Juli 2001)

Betty konkretisierte im weiteren Verlauf des Gesprächs auch die von ihr bevorzugte Rolle als Hausfrau und die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung:

> *„Das alles würde sie aber nur machen, wenn er auch Geld nach Hause bringt, er muss sie finanziell versorgen, sonst sei sie zu schwach und besäße keine Kraft, ihn zu bedienen. Sie fragte mich, ob ich nicht auch für meinen Mann Frühstück mache und ich meinte, ja, manchmal, aber manchmal würde er auch für mich Frühstück machen. Das fand sie gleich gut. Sie lehnte sich zurück und tat, als gäbe sie in harschem Ton Kommandos und meinte dann: ‚So nicht! Das ist nicht gut, Dir gefällt das auch nicht, oder? Mir auch nicht!' Sie betonte noch einmal, dass der Mann ihr dann auch etwas geben müsse. Er dürfe 3x in der Woche Bier trinken, aber mehr nicht. Sie wolle nämlich auch nicht geschlagen werden und das würde ja dann leicht passieren. Außerdem dürfte er nur Bier kaufen, wenn genug Geld da sei. Es ginge nicht, dass man Alkohol kauft, aber dann kein Geld für Kleidung oder für Essen hat."*
>
> (Aufzeichnungen 22. Juli 2001)

Hier finden sich deutliche Anklänge an mediale und staatliche Vorstellungen der modernen Frau als Hausfrau. Wie in Kapitel 7.2 deutlich werden wird, orientieren sich Karo *waria* jedoch auch stark an den lokalen Normen in Bezug auf arbeitende Frauen.

---

[193] Im Indonesischen wird die 3. Person Singular nicht nach Geschlecht spezifiziert. ‚Er', ‚sie' und ‚es' heißt gleichermaßen *dia*. Das Deutsche bietet diese Möglichkeit der geschlechtlichen Unbestimmtheit leider nicht. In meinen Aufzeichnungen stößt die geschlechtliche Logik an die Grenzen der kulturell übersetzbaren Geschlechterkonfigurationen sowie der grammatikalischen Möglichkeiten: In den ersten zwei Wochen unserer Bekanntschaft rede ich von Betty auf Deutsch als er, danach durchgängig als sie. Meine anfängliche Ambivalenz drückt sich am deutlichsten in dem Satz aus: „Sie hat ein Faible für schöne Kleider, läuft mit Pferdeschwanz herum und Lippenstift, aber in Kleidern habe ich ihn in der Öffentlichkeit noch nicht gesehen" (Aufzeichnungen 30. Juni 2001). Ich habe mich letztendlich dafür entschieden, *waria* als ‚sie' zu bezeichnen. Die stellt eine problematische Vereindeutigung dar, da sich *waria* mit durchaus unterschiedlicher Intensität und einer großen Bandbreite von Ausdrucksformen mit Weiblichkeit bzw. Männlichkeit identifizieren. Diese verschiedenen Intensitäten lassen sich sprachlich nicht abbilden. Da die *waria* in meinem Umfeld in Berastagi größten Wert auf eine weibliche Anrede legten, habe ich mich für das deutsche ‚sie' entschieden. Ich bin mir jedoch bewusst, dass diese Lösung unbefriedigend bleibt.

Für *waria* hat die zentrale Bedeutung von Kindern für die Fortsetzung der patrilinearen Linie jedoch die Konsequenz, dass kaum ein Karo-Mann eine langfristige Beziehung mit ihnen eingeht. Bei einem Gespräch über Ratna, eine ältere und sehr respektierte *waria*, die auf dem Obstmarkt einen Stand besaß und mit einem Mann namens Awal zusammen gewesen war, bemerkte meine Gastschwester:

> *„Es sei kein Wunder, dass Awal sie verlassen hätte, denn er hat begriffen, dass er, wenn er mit ihr zusammen bleibt, verloren ist.* Warum ist er verloren? *Warum? Das ist doch klar! Weil Ratna ein Mann ist und er mit ihr keine Familie gründen kann, es gibt keine Nachkommen. Und da hat er an seine Zukunft gedacht und sie verlassen und schnell eine Frau geheiratet."*
>
> (Aufzeichnungen 17. September 2001)

Ratna erzählte mir später die bewegende Geschichte der Trennung von ihrem langjährigen Lebensgefährten Awal, mit dem sie ihre Tochter Desi adoptiert hatte, aus ihrer Perspektive: Er musste seinem Vater auf dem Sterbebett in Anwesenheit von Ratna versprechen, eine ‚echte' Frau zu heiraten und Ratna hatte schließlich die – wie sie sagte - „Liebe ihres Lebens", unter großem Schmerz freigegeben, um seinem Vater mit Aussicht auf patrilineare Nachkommen einen friedlichen Tod zu ermöglichen. Auch Sue, ebenfalls eine ältere *waria*, hatte mit ihrem Lebensgefährten eine Tochter adoptiert.[194] *Waria*, so lässt sich schlussfolgern, können ihre Lebensentwürfe nur bedingt durchsetzen.

Viele *waria* haben aufgrund des enormen gesellschaftlichen Drucks ein eher instabiles Verhältnis zu ihren Familien. Auch wenn manche zunächst erzählten, dass die Eltern und Geschwister sie akzeptierten, wurde klar, dass die Beziehungen sehr angespannt waren und gerade (aber nicht nur) für Karo der Druck, im Sinne der Fortsetzung der männlichen Linie zu heiraten, irgendwann immens wird. Erst zum Ende meines Aufenthaltes erzählte mir Betty, die sich bis dahin des guten Verhältnisses zu ihren Eltern rühmte, bei der *Idul-Fitri*-Feier[195] in Ratnas Familie in Medan, wie schwierig dieses eigentlich sei:

> *„Als ich Betty vor unserer Abfahrt nach Medan vorschlug, dass wir doch ihre Eltern besuchen könnten, war sie mehr als zögerlich und wollte es nicht. Sie hat die Frage noch mehrmals erwähnt und meinte, dass ihre Eltern sie eben immer drängen würden zu heiraten, aber wie solle sie das machen? Sie könne das nicht, nicht ihre Eltern, nicht sie*

---

194 Die Grenzen zwischen Adoption, Pflegschaft und Kinderhandel sind, wie bereits bemerkt, fließend. Wie ich den spärlichen Bemerkungen entnehmen konnte, hatte Ratna ihre Tochter von einer Hebamme bekommen, nachdem die ledige Mutter sie nach der Geburt zurück gelassen hatte. Bei dieser Transaktion hatte Geld eine zentrale Rolle gespielt. Ratna berichtete mir jedenfalls, dass sie damals von der Hebammenpraxis aus unglaublich schnell nach Hause gelaufen sei und Geld geholt habe, damit ihr nicht jemand anderes mit einer noch höheren Summe zuvorkäme. Sue hatte ihre Tochter direkt bei einem Haustürgeschäft ‚erworben'.

195 *Idul-Fitri* ist das dreitägige Fest anlässlich des Endes des Fastenmonats *Ramadan*, das in Indonesein auch *Lebaran* genannt wird.

selbst, nur Allah könne ihr Herz ändern, es stünde nicht in ihrer Macht, sich selbst zu ändern. Sie würde für Frauen eben nichts empfinden. Aber sie sei gekränkt, weil ihre Eltern das immer wieder erwähnten. Sie habe jetzt schon ein Jahr lang nicht mehr bei ihnen angerufen, wisse aber – und das bewies sie mir gleich – die Telefonnummer immer noch auswendig. Wenn sie anriefe, würde ihre Mutter sicherlich sofort sagen ‚Betty, mein Kind, komm nach Hause!' aber sie wisse noch nicht, ob sie das wolle. Die gleichen Probleme existieren, so erzählte Betty, auf Seiten von Ratnas Familie. Deshalb sei Ratna auch nicht mit nach Medan gekommen, sondern hätte behauptet, sie müsse an ihrem Stand arbeiten und hat Betty geschickt."

(Aufzeichnungen 20. Dezember 2001)

Waria leben in Tanah Karo daher – auch wenn sie Karo sind – in den meisten Fällen nicht bei ihren Familien, sondern je nach Einkommen wie Ratna oder Sue in einem eigenen Haus oder mieten zusammen mit anderen *waria* ein Haus.

Die für Frauen geschilderten sexuellen Normen treffen auf *waria* nicht zu. Es ist kein Geheimnis, dass *waria* zumindest in ihrer Jugend sexuelle Dienstleistungen anbieten und erst später in ihrem Leben respektable Beschäftigungen wählen. Ratna, Sue und Betty hatten in ihrer Jugend in Belawan, dem Hafen von Medan, auf dem Straßenstrich gearbeitet. Die abends im Zentrum Kabanjahes flanierenden und auf Kundschaft wartenden *waria* waren ebenfalls nicht zu übersehen. Die Nichterfüllung der Sexualnormen ist jedoch auch konstitutiver Bestandteil ihres marginalen Status, wobei eine ambivalente Haltung vorherrscht: Während *waria* ebenso wie Lesben oder Schwule von der GBKP offiziell als Gottes Geschöpfe toleriert werden, müssen sie jedoch nach kirchlicher Lehrmeinung auf die Ausübung ihrer als sündig definierten Sexualität verzichten.[196]

Dieser kurze Überblick über das Leben der *waria* auf der Hochebene stellt den Hintergrund für die in Kapitel 7.2 ausführlicher geschilderte Konstituierung von moderner Weiblichkeit dar.

Resümee

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die auf lokaler Ebene virulenten Geschlechterdiskurse vielfältig und widersprüchlich sind: Wird Arbeit bei den Karo als konstitutives Merkmal von Weiblichkeit definiert, ist die in staatlichen und medialen Diskursen entworfene Frau die *Ibu*, die in der privaten Sphäre des Hauses als Ehefrau und Mutter am Aufbau der Nation partizipiert. Sind Männer aus christlicher und staatlicher Perspektive idealer Weise die Beschützer und Ernährer der Familie, erwirtschaften faktisch überwiegend Frauen die ökonomische Grundlage der Familien und verteidigen sie gegenüber ‚verantwortungslosen' Ehemän-

---

[196] Die GBKP pflegt *waria* sowie Lesben und Schwulen gegenüber die gleiche Haltung wie der Vatikan Homosexualität gegenüber: Schwulsein, Lesbischsein oder *Waria*sein an sich ist nicht das Problem, auch diese Menschen sind *anak Tuhan* (Kinder Gottes), man darf diese Neigung aber nicht ausleben.

nern. Sexualität changiert zwischen der staatlich betriebenen Reduzierung auf Fruchtbarkeit, die durch die Maßnahmen des Familienplanungsprogramms unter bevölkerungspolitische Ziele subsumiert werden soll, der kulturell bedeutsamen Fortsetzung der patrilinearen Linie, der ordnungsgemäß ein- und ausgeübten Routinen zur Stabilisierung der Ehe und Befriedigung des Ehemannes im Rahmen einer modernen, auf Intimität und Emotionalität beruhenden Ehe, einer reproduktive Pflichten und eheliche Verantwortung vernachlässigende Exploration weiblichen Begehrens und dem jenseits aller moralischen und sozialen Verfasstheit imaginierten puren Trieb in der Zügellosigkeit des Westens.

Diese Diskurse und Imaginationen stehen unter der Perspektive des *pembangunan*, der Entwicklung, in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. Hegemonial ist dabei die moderne Weiblichkeit der Mittelklasse, die in staatlichen und medialen Diskursen präsent ist. Im nächsten Kapitel skizziere ich die zentralen Aspekte des modernen Körpers, der sich in diesen Diskursen entfaltet.

4 Der moderne Körper

> *„Bapak Lukas schreibt für morgen die Grundzüge der Gesichtsbehandlung an: Für die Pflege und Behandlung von problematischer Gesichtshaut müssen wir zuerst den Hauttyp bestimmen: trocken, normal oder fettig. Morgen wird er jede einzelne Schülerin fragen, was für einen Hauttyp sie hat. Wir sollen morgen früh vor dem Aufstehen ein* tissue *auf unser Gesicht legen, und es leicht andrücken: ist es feucht, dann ist die Haut fettig, ist es nur etwas feucht, ist die Haut normal und wenn es ganz trocken ist, handelt es sich um den trockenen Hauttyp."*
>
> (Aufzeichnungen 22. August 2001)

Haar ist nicht gleich Haar. Haar kann lockig oder glatt sein, dick sein oder dünn, fettig oder strohig, strapaziert, stumpf, schuppig oder glänzend. Es kann modisch oder unmodisch geschnitten oder gefärbt sein. Ein Gesicht kann rund, dreieckig, oval oder länglich sein. Auch Gesichtshaut ist nicht gleich Gesichtshaut. Sie kann ebenfalls fettig sein oder trocken, pickelig oder ebenmäßig, hell oder dunkel, faltig oder straff, gepflegt oder ungepflegt. Münder sind zu groß oder zu klein, Augenbrauen ordentlich oder buschig. Der Körper kann sogenannte Problemzonen, Cellulitis, die falschen Proportionen, schlaffes Fleisch, zu viele oder zu wenig Rundungen aufweisen. Er kann Fieber haben, falsch oder unterernährt sein. Er kann dem sozialen Anlass entsprechend passend oder unpassend gekleidet sein,

die Farben und Muster der Kleidungsstücke können harmonieren oder sich beißen, er kann sich anständig oder aufreizend bewegen. Er kann sich bei sozialen Anlässen angemessen verhalten oder daneben benehmen. All das offenbart sich jedoch nicht unmittelbar, sondern nur dem wissenden Auge, das es versteht, den eigenen und andere Körper in Relation zu den jeweiligen Normen und Maßstäben zu setzen.

In diesem Kapitel steht die Darstellung und Analyse des lokalen Ideals des modernen weiblichen Körpers im Mittelpunkt. Vor dem Hintergrund der im vorigen Kapitel beschriebenen widersprüchlichen Diskurse interessiert mich hier, wie der Körper konstituiert und gleichzeitig diszipliniert wird. Die Darstellung des normativen Ideals stellt die Grundlage für die in den weiteren Kapiteln folgende Analyse der allmählichen Habitualisierung von Körperpraxen und der Bedeutungen, die die Akteurinnen ihnen beimessen, dar.

Die Praxis des modernen Körpers bewegt sich zwischen Zuweisung und Aneignung. Die darin impliziten Disziplinierungseffekte werden jedoch nicht durch äußerlichen Zwang, sondern durch die Etablierung von Wissensregimen wirksam, die den Körper neu konstituieren und durch ihre Internalisierung zu neuen Praxen führen: „The discipline of female bodies is enacted not through denial but through knowledge" (Puri 1999:63). In der Etablierung dieser Wissensregime äußert sich ein neuer Bezug auf das Selbst, das – nicht nur in körperlicher Hinsicht – analysiert, bearbeitet und kontrolliert werden muss, eine „Intensivierung des Selbstbezugs" (Foucault 1986:57). Der wissende, analysierende Blick impliziert dabei immer schon Normierungen und Bewertungen: Ein kleiner Mund und fettige Haut, ein dicker oder ein aufreizend gekleideter Körper sind nicht bloße Deskription, sondern verweisen auf die Existenz ‚normaler' Münder und ‚normaler' Haut, auf ‚Normalgewicht' und ‚richtige' Kleidung. Der Blick, der auf den Körper trifft, setzt ihn immer schon in Relation zu einer Norm und impliziert damit Korrekturen:

> *„Ibu Ros erläutert noch, was im Unterricht alles behandelt werden wird, und kommt vor allem auf Kosmetik zu sprechen. Wie kann man Probleme des Mundes und der Augen beheben? Es gibt zu große und zu kleine Münder, die normalisiert werden müssen* (yang harus dinormalkan). *An der Tafel ist eine Zeichnung von einem Gesicht mit dem optimalen Schnitt. Auch die Augenbrauen sollten so gestaltet werden, dass sie normal aussehen!"*
>
> (Aufzeichnungen 30. Juli 2001)

Der moderne weibliche Körper ist an der Schnittstelle von Wissenschaft, Schönheit und Moral angesiedelt. Die wissenschaftliche Perspektive betrachtet den Körper als natürliches Phänomen, das als Ressource im Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung und Entwicklung verstanden wird. Medizinisches Wissen ist hier die Voraussetzung für einen rationalen und effizienten Selbstbezug, während die ästhetische Perspektive den Körper als elementare Ressource in der Konstituie-

rung des sozialen Status betrachtet. Mit einem gepflegten und schönen Körper beweisen Frauen ihr Selbstverständnis als moderne Frau und ein Verständnis für das *kodrat wanita*, die natürliche Bestimmung der Frau. Die moralische Perspektive schließlich setzt den Körper in Relation zu sozialen und religiösen Normen. Hier stellt der Körper eine wesentliche Ressource in der Konstituierung der moralischen Integrität dar. Eng damit verbunden ist die Perspektive der Umgangsformen, in der der Körper durch die Vertrautheit mit dem städtischen Habitus seine gesellschaftliche Respektabilität und seinen sozialen Status beweist.

Gemeinsam sind diesen verschiedenen Perspektiven die Grundannahme, dass der Körper ein Objekt ist, für dessen angemessene Pflege, Gestaltung und Präsentation umfassendes Wissen nötig ist. Der Körper wird zudem durch soziale und moralische Aspekte konstituiert. Ein moderner Körper ist folglich das Resultat des Zusammenwirkens von Wollen, Wissen und Praxis und damit die Verkörperung der sozialen Verortung der Person. Neues Körperwissen und die Aneignung der damit verbundenen Praxen verweisen somit auch immer auf Veränderungen in der sozialen Verortung der Person.

Das Wissen über den modernen Körper in seinem Facettenreichtum wird im Unterricht des KWK intensiv vermittelt, da man hier davon ausgeht, dass die Schülerinnen angeblich „Schönheit noch nicht verstehen“ (Ibu Ros) und daher umfassend belehrt werden müssen. Meine Darstellung konzentriert sich auf die dort vermittelten Unterrichtsinhalte in konzentrierter Form, die ich als exemplarisch für die Idee des modernen Körpers ansehe. Nach einer kurzen Vorstellung des KWK und seiner Geschichte werde ich die verschiedenen Perspektiven auf den Körper skizzieren.

Die christliche Berufsschule für Frauen (*Kursus Wanita Kristen*, KWK)

Das KWK wurde 1971 auf Anregung der damaligen deutschen MitarbeiterInnen der GBKP gegründet. Ursprüngliches Ziel war die Ausbildung von Frauen zu Gemeindehelferinnen, die – versiert in Fragen des christlichen Lebenswandels, der Hygiene, der Ernährung und der medizinischen Grundversorgung – über die Dörfer hätten fahren sollen, um die dort lebenden Frauen in den genannten Fächern zu unterweisen. Diese Idee hat sich allerdings nie realisieren lassen. Das KWK war lange Zeit eine Schule für Mädchen, die auf ihre Rolle als christliche Ehefrauen vorbereitet werden sollten, wie auch das langjährige Motto ‚Eine fähige Ehefrau‘ aus dem Buch der Sprüche 31,10 besagt. In dem kleinen Heft zum 20jährigen Jubiläum des KWK steht zur Einführung: „Die Rolle der Frau bestimmt in entscheidender Hinsicht die Gesellschaft, die Kirche und die Familie. Diese Tatsache wird anhand der Verantwortung der Frau für das Familienleben, die wirtschaftliche Entwicklung und vor allem für die Erziehung der Kinder deutlich“ (Panitia Jubileum 20 tahun KWK 1991:1). In den letzten Jahren hat sich der Schwerpunkt jedoch auf die Vermittlung von professionellen Qualifikationen zur Erlangung

eines eigenständigen Einkommens verschoben.[197] Heute definiert das KWK seine Ausbildungsziele einmal allgemein darin, „Frauen geistliche und mentale Stärke zu vermitteln“ (GBKP 2001). Als spezielles Ausbildungsziel wird definiert, „Schulabgängerinnen bzw. -abbrecherinnen zu helfen, die sich im Bereich Schneiderei, Stickerei, *salon*, Blumenarrangieren und *ertudung* (K)[198] selbstständig machen wollen“ (GBKP 2001). Das Motto wurde von ‚Eine fähige Ehefrau‘ in ‚Eine fähige Frau‘ (*Wanita yang cakap*) abgewandelt. Zur Zeit meiner Feldforschung hatte das KWK fünf feste Angestellte: eine Geschäftsführerin, eine Hauswirtschafterin, eine Köchin sowie zwei Lehrerinnen für Schneiderei und *salon*.

Heute können die Schülerinnen zwischen den jeweils fünfmonatigen Ausbildungsgängen zur Schneiderin (*tukang jahit*) oder zur Schönheitsspezialistin (*tukang salon*) wählen. Beide Gruppen haben darüber hinaus gemeinsam Unterricht in Gesundheit, Wirtschaft, gutem Benehmen, Religion, Bibelkunde und Landwirtschaft. Das KWK wendet sich explizit an sozial benachteiligte Mädchen und junge Frauen, gleich welcher ethnischen und religiösen Herkunft, solange sie sich an den Morgenandachten und anderen christlichen Gemeinschaftsaktivitäten beteiligen. Im Jahr 2000 wurde, wie ich nebenbei erfuhr, auch ein junger Mann bzw. eine *waria*, wie mir später diskret zu verstehen gegeben wurde, aufgenommen und durchlief den gesamten Ausbildungsgang. Die *Moria Pusat* untersagte jedoch die weitere Aufnahme von ‚Männern‘ mit der Begründung, dass es sich schließlich explizit um eine Berufsschule für christliche Frauen handele.

Da viele der Schülerinnen aus entlegenen Dörfern der Hochebene kommen, bietet das KWK auch die Möglichkeit, im Internat zu wohnen. Die Schülerinnen wohnen hier in Mehrbettzimmern, die mit je vier Etagenbetten und acht schmalen, spindähnlichen Schränken möbliert sind. Sie werden aus der Küche des KWK verpflegt. Für Kost und Logis im Internat sind 120.000 Rupiah zu zahlen. Das Schulgeld für den fünfmonatigen Ausbildungsgang beträgt 80.000 Rupiah.[199] In dem Hauptgebäude im Kolonialstil gruppieren sich ein Büro, der Esssaal, die große Küche, einige Mehrbettzimmer, jeweils ein Gemeinschaftsbadezimmer für

---

197 Die Geschäftsführerin des KWK erläuterte mir: „Vor zehn Jahren wurden die Frauen nur unterrichtet, um gute Ehefrauen zu werden, für den Haushalt. Heute aber sollen ihnen Fähigkeiten vermittelt werden, um Geld zu verdienen“ (Aufzeichnungen 4. Juli 2001). Denkt man an die Verzweiflung der Missionare darüber, dass die Karo-Frauen mit ihren in den Hausfrauen-Kursen erworbenen Fähigkeiten lieber Geld verdienen als gute Hausfrauen werden wollten, muss man konstatieren, dass sich die Frauen letztendlich durchgesetzt haben.

198 Das Wort *ertudung*, abgeleitet von *tudung* (K), der traditionellen Kopfbedeckung von Karo-Frauen, bezeichnet in diesem Zusammenhang das Herrichten von Bräuten für die *adat*- Hochzeitsfeier. Dazu gehören Make-up sowie das Arrangieren der Kleidung und des Schmuckes inklusive der aufwändigen Kopfbedeckung.

199 Zur Erinnerung: 2001 lag der regionale Mindestlohn bei 400.000 Rupiah, was 38,70 € entsprach. Schülerinnen, deren Verwandte das Geld nicht aufbringen können, kann auch ein Stipendium zur Verfügung gestellt werden.

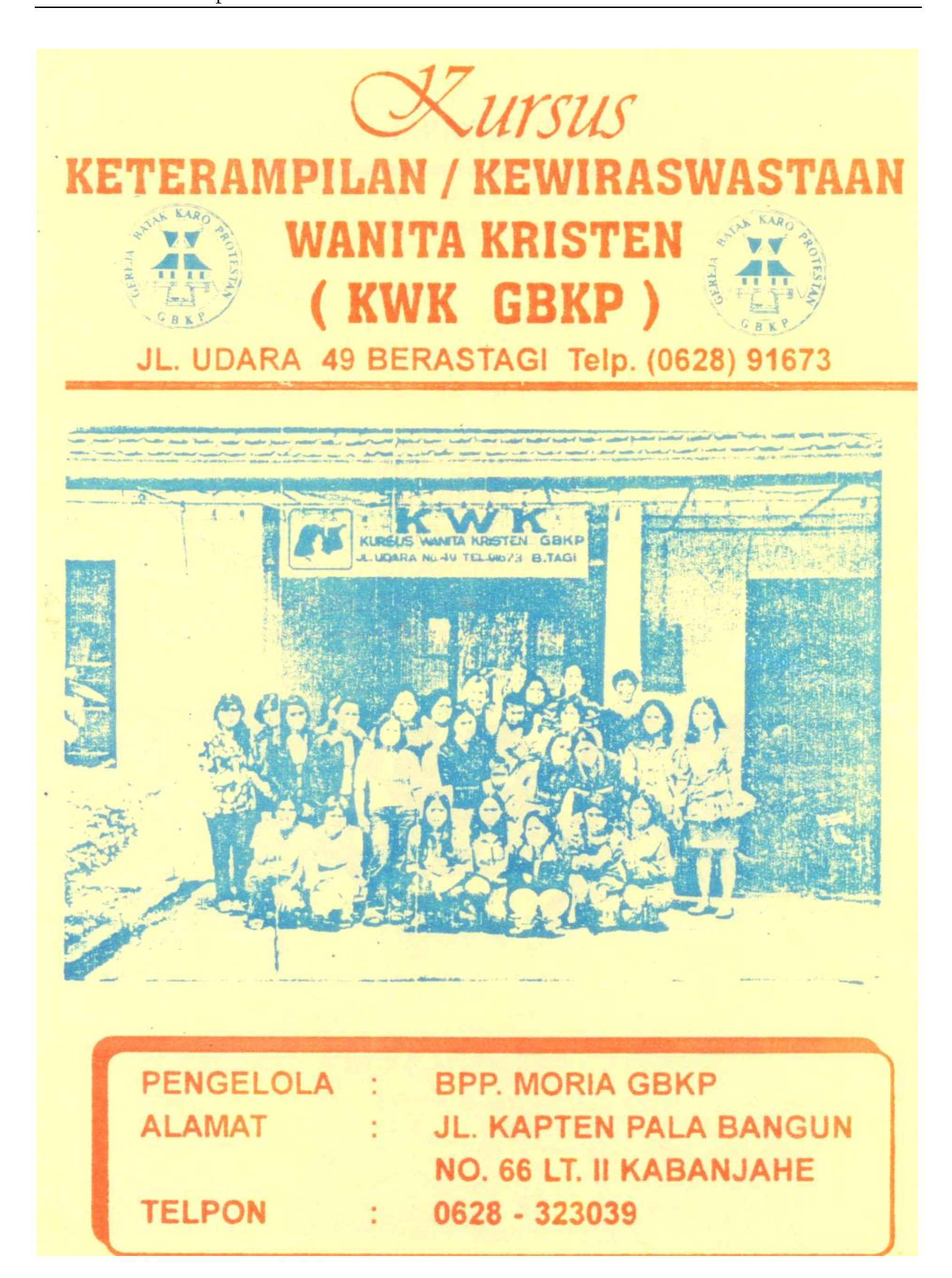


Abb. 8: Informationsblatt für die Ausbildung in der christlichen Berufsschule KWK.

Männer und Frauen sowie vier Privatzimmer für Angestellte des KWK um den begrünten Innenhof, der von einem offenen Laubengang gesäumt wird. Die zwei Unterrichtsräume sind mit Tischen, Stühlen und Wandtafeln möbliert. Der *salon*-Raum ist mit einer teilweise gesprungenen und blinden Spiegelwand, drei Sesseln mit – allerdings defektem – Wasserzulauf für die Haarwäsche und mehreren hochbeinigen Liegen aus Metall mit rotem Kunstlederbezug für Kosmetikbehandlungen ausgestattet. In einem Wandregal liegen aus Peddigrohr geflochtene Kopf-Modelle, an denen Haarteile befestigt und frisiert werden können. Die Wände sind mit Frisurenplakaten aus den späten 1980ern und frühen 1990er Jahren geschmückt. Der Unterrichtsraum für die Schneiderinnen ist mit Tret-Nähmaschinen ausgestattet, an der Wand hängen von den Schülerinnen genähte Modelle.



Abb. 9: Peddigrohrköpfe, Plastikmodelle und eine Kollektion von künstlichen sanggul *(Haarknoten) im KWK.* (Foto: Kerstin Klenke)

Diese nüchterne Beschreibung vermittelt kein realistisches Bild von dem Leben, das im KWK zu Zeiten der Kurse herrscht: Aus dem *salon*-Raum ertönt permanentes Stimmengewirr, immer wieder unterbrochen von Gelächter. Schülerinnen rennen zwischen Unterrichtsräumen und ihren Zimmern hin und her, um vergessene Utensilien wie Toupierkämme oder Shampoo zu holen. Manche jagen sich gegenseitig durch den Innenhof. Ibu Ros, die Lehrerin, versucht vergeblich, wieder Ordnung in die Klasse zu bringen. Zwei Schülerinnen ruhen sich auf den Kosmetikliegen aus und reden in gedämpftem Tonfall über Männer. Arni dreht Ros Malems Haar auf Lockenwickler, während Tabeta verbissen mit dem Haarteil

kämpft, das toupiert werden soll, und schließlich den Kampf verliert. Im Büro der Geschäftsführerin reden Mama Jery, die Hauswirtschafterin, und Venna, die Geschäftsführerin, über die Schülerinnen. In der Küche hört man Mama Eko, die javanische Köchin, gleichmäßig die kleinen, roten Schalotten für das Essen hacken. Bald darauf kündet ein appetitanregender Duft vom nahen Mittagessen. Eine Schülerin deckt den Tisch im Esssaal. Im Internat liegt Gloria, umringt von Mitschülerinnen, auf ihrem Bett und weint. Dr. Srimawati, die Leiterin des örtlichen *Puskesmas*, die im KWK Gesundheit unterrichtet, ist mit ihrem lautstark brüllenden dreijährigen Sohn eingetroffen, der während des Unterrichts von den KWK-Angestellten beaufsichtigt wird. Nur aus dem Unterrichtsraum der Nähschülerinnen dringt konzentrierte Stille, unterbrochen von dem Geräusch der Nähmaschinen und der kräftigen Stimme von Revina, der Lehrerin, die Anweisungen gibt.[200] Schließlich scharren die Stühle auf dem Boden und man hört Arni mit kräftiger Stimme das Tischgebet sprechen.



Abb. 10: Ausflug mit den Schülerinnen des KWK zum Erntefest aufs Dorf. Von links nach rechts: Litmin, Seri Menda, Gloria, Arni, Juita, Ros Dewi und Ros Malem.

[200] Ich wurde immer wieder auf den Unterschied zwischen den beiden Gruppen von Schülerinnen hingewiesen. Während es hieß, dass die angehenden Schneiderinnen intelligenter und konzentrierter sein müssten, da sie so viel zu berechnen hätten – Stoffverbrauch, Körpermaße etc. – galten die Kosmetikerinnen als moderner, aufgeschlossener und vor allem extrovertierter. Dies wurde im Hinblick auf die Konversation mit Kundinnen als Voraussetzung für eine erfolgreiche Berufsausübung gesehen. Ihnen haftete aber auch der beständige Verdacht der Oberflächlichkeit und moralischen Bedenklichkeit an.

Nach dieser Schilderung von Geschichte und Leben im KWK wende ich mich jetzt den Unterrichtsinhalten zu. Zu Beginn der Kapitel über die jeweiligen Perspektiven auf den Körper werde ich die Persönlichkeiten der Lehrerinnen skizzieren, die nicht nur die Unterrichtsinhalte vermittelten, sondern auch durch verschiedene Interpretationen der Rolle als Frau Lebensentwürfe verkörpern, an denen sich die Schülerinnen orientieren.

4.1 Die Disziplinierung des Körpers durch Wissen

Wie oben bereits erwähnt, hat das KWK zum Ziel, junge Frauen in umfassender Hinsicht zu bilden. Neben der beruflichen Ausbildung sollen die Mädchen vom Dorf, die „noch kein gutes Benehmen haben" (Ibu Ros), zu sauberen, ordentlichen, höflichen, moralisch einwandfreien, christlichen und fleißigen (Ehe-)Frauen erzogen werden. Die Wurzeln dieser Idee in den kolonialen und missionarischen Bemühungen, Frauen nach zeitgenössischem westlichen Vorbild zu erziehen – hier sei an die Missionarsgattin Dina Wijngarden erinnert – gehen heute im staatlichen Ideal des Fortschritts auf, das auch die Entwicklung der Persönlichkeit umfasst. So fanden, wie Jones für die 1990er Jahre berichtet, in verschiedenen Regionen Indonesiens Kurse in der ‚Entwicklung der Persönlichkeit' für Frauen statt, deren Unterrichtsinhalte sich – mit Ausnahme der Vermittlung professioneller Fertigkeiten – mit denen des KWK auf frappierende Art und Weise überschneiden (2003; 2009).

Moderne Frauen sollten *halus* sein – nicht zu viel, nicht zu laut und nicht zu bestimmt reden, sich anderen Menschen gegenüber freundlich, zuvorkommend und bescheiden verhalten, sich selbst und die eigenen Bedürfnisse zurücknehmen, ein sauberes, gepflegtes und feminines Erscheinungsbild haben und geschmackvoll gekleidet sein.[201] Der Freundlichkeit und Zuvorkommenheit Männern gegenüber sind moralische, dem Erscheinungsbild dagegen soziale Grenzen gesetzt: mehr als *sederhana*, sollte man nicht sein wollen.[202] In Bezug auf den Körper erfordert moderne Weiblichkeit „the management of one's body through dress, grooming, speech, body language and mobility" (Bennett 2005:49).

Körper und Habitus der Schülerinnen werden aus der Perspektive des KWK als defizitär definiert.[203] Bei der Ankunft, so sagt Ibu Ros mir, seien die Schülerin-

---

201 *Halus* lässt sich nur schwer ins Deutsche übersetzen. Es entspricht am ehesten dem englischen Wort *refined* – gut erzogen, geschmackvoll, freundlich, mit guten Umgangsformen, zurückhaltend und unaufdringlich und nett anzusehen.

202 *Sederhana* bedeutet ‚normal, einfach' im Sinne eines Lebensstils. *Orang sederhana* sind Menschen, deren Leben weder von Luxus noch von Armut gekennzeichnet ist. ‚Normal' soll jedoch nicht implizieren, dass die anderen unnormal sind. Die neutrale Bedeutung von ‚durchschnittlich' trifft es vielleicht am besten. Das Ideal junger Frauen als *halus* und *sederhana* schildert Bennett sehr ausführlich am Beispiel junger Frauen in Mataram/Lombok (2005).

203 Die Schülerinnen werden von den Verantwortlichen im KWK als typische Vertreterinnen der eigenen Gesellschaft angesehen: Obwohl man im KWK der allgemeinen Bevölkerung inzwi-

nen alle noch *kasar* – grob und ungehobelt – und müssten deshalb sehr viel lernen. In den Pausen zwischen den Unterrichtsstunden saßen sie beispielsweise breitbeinig auf der Bank vor dem KWK und riefen vorbeikommenden Straßenverkäufern anzügliche Bemerkungen zu: „He – welchem Klan gehörst Du denn an? Ich bin eine *beru* Sembiring – passen wir nicht zusammen?" Darauf entspannen sich wilde Wortgefechte, die zu endlosen Lachsalven führten. Dieses Verhalten wurde als unmöglich angesehen. Den Schülerinnen soll durch den Unterricht im KWK und die Arbeit an sich selbst ‚das Dorf' so weit wie möglich ausgetrieben und der soziale Aufstieg ermöglicht werden.[204] Folglich besteht der größte Teil des Unterrichts im KWK aus der Vermittlung von Wissen über den Körper und seine Praxen. Dieses Wissen, so wird immer wieder betont, stellt die entscheidende Grundlage für die Ausbildung der fachlichen, sozialen und persönlichen Kompetenz einer modernen Frau dar. Die Schülerinnen werden beständig aufgefordert, das neue Wissen auf sich und ihre Umgebung zu beziehen, andere Schülerinnen auf mangelnde Umgangsformen anzusprechen und in ihren Familien auf dem Land als Multiplikatorinnen zu wirken. Ziel ist die Entwicklung der Person und ihrer Umgebung. Dementsprechend werden ihnen die Grundbegriffe der Analyse des eigenen Körpers unter ästhetischen, medizinischen und ethischen Gesichtspunkten, die entsprechenden Normen sowie die Normierungs- und Disziplinierungstechniken vermittelt. Wenngleich der Normalisierungsdiskurs allgegenwärtig ist, unterscheiden und widersprechen sich die jeweiligen fachlichen Perspektiven auf den Körper und die entprechenden Normsetzungen. Während im Gesundheitsunterricht mit seinem wissenschaftlich-medizinischen Blick der biologische Körper und hier vor allem das Innere, die Organe und körperlichen Prozesse wie Stoffwechsel, weiblicher Zyklus, Infektionen etc. sowie wissenschaftliche Normen und therapeutische Eingriffe im Mittelpunkt stehen, beschäftigt sich der *salon*-Unterricht mit dem ästhetischen Körper und den entsprechenden Korrekturtechniken. Hier geht es um das Äußere, die Körperoberfläche, bevorzugt um den Kopf: Haare, Kosmetik, Hautpflege. Der *etika*-Unterricht thematisiert den moralischen und sozialen Körper in Relation zu anderen Körpern in konkreten sozialen Kontexten. Hier wird der Körper vornehmlich aus moralisch-religiöser Perspektive angesprochen.[205] Ziel ist ein gepflegter, schöner, gesunder und anständiger Körper, der Zeugnis von der moralischen Integrität und modernen Persönlichkeit seiner ‚Trägerin' ablegt.

---

schen großzügig ein besser entwickeltes Verständnis für Schönheit zugesteht, versteht man sich selbst in dieser Hinsicht als Avantgarde und leitet daraus einen umfassenden Erziehungsauftrag ab.

204 In Kapitel 6 werde ich ausführlicher erläutern, welche Rolle moderne Körperpraxen im Kontext der sozialen Distinktion zwischen Stadt und Land einnehmen.

205 Diese Grenzziehungen sind natürlich nicht trennscharf, da beispielsweise auch der ästhetische Körper sozial ist, sie lassen aber die fachspezifischen Perspektiven auf den Körper deutlicher erkennen.

Es ist mir im KWK anfangs nicht leicht gefallen, diese Diskurse überhaupt als bemerkenswert zu registrieren. War es nicht selbstverständlich, dass die Schülerinnen aufgefordert wurden, nicht mehr zu rülpsen? Dass sie mit den medizinischen Aspekten körperlicher Prozesse vertraut gemacht wurden? Dass ihnen Frisuren empfohlen wurden, die mit ihrer Kopfform harmonierten? Es dauerte eine Zeit, bis ich begriff, dass diese merkwürdige Selbstverständlichkeit, mit der ich zu vielen Unterrichtsinhalten innerlich bejahend nickte, daran lag, dass mir mein eigener objektivierender Blick auf den Körper vorgeführt wurde, der mir im buchstäblichen Sinne in Fleisch und Blut übergegangen war.

Ich möchte zunächst den ästhetischen Diskurs über den schönen Körper an ausgewählten Beispielen illustrieren.

4.1.1 Der schöne Körper

Es gibt zwei Lehrende im Fach *salon*: Ibu Ros und den externen Lehrer Bapak Lukas, der einen *salon* in Kabanjahe besitzt. Ibu Ros hat in Medan Landwirtschaft studiert und nach längerer Arbeitslosigkeit einen achtmonatigen *salon*-Kurs absolviert, allerdings nie praktisch gearbeitet. Gleich nach dem Kurs hat sie im KWK angefangen und genießt bei den Schülerinnen aufgrund ihrer mangelnden Praxis keine große fachliche Wertschätzung, ist aber aufgrund ihrer freundlichen und zugewandten Art eine beliebte Ansprechpartnerin bei persönlichen Problemen. Obwohl sie im Unterricht eine – gelinde gesagt – antiautoritäre Haltung pflegt, kann sie, wenn es nötig ist, vor den Schülerinnen aus dem Stegreif sehr überzeugend und kompetent Reden oder Ansprachen halten. Vor übergeordneten Autoritäten erstarrt sie und beantwortet Fragen nur mit flüsternder Stimme. Ibu Ros gilt unter ihren Kolleginnen als in persönlicher Hinsicht gescheitert, da sie mit Mitte dreißig noch nicht verheiratet ist und jetzt, wie mitleidslos konstatiert wird, höchstens noch von ihrem bereits verwitweten *impal* geheiratet werden wird, der jemanden zur Versorgung seiner Kinder braucht.[206] Ibu Ros unterrichtet kaum, sondern

[206] Ibu Ros erzählte mir ausführlich, wie es dazu kam: „Ich hatte eigentlich 13 Jahre lang einen Freund. Der war etwas älter als ich und hat auch Landwirtschaft studiert. Während meines letzten Studienjahres hat er schon in der Nähe von Surabaya auf einer Plantage gearbeitet. Ich habe ihn dort besucht und auch seinen Chef kennen gelernt. Später bekam er dann eine Stelle auf Kalimantan und vor seiner Abreise habe ich ihn um Verbindlichkeit gebeten. Ich wollte gerne, dass unsere Eltern die Verbindung offiziell machen. Da ist er gleich ärgerlich geworden und hat gesagt, ich soll noch ein Jahr auf ihn warten, auf der neuen Plantage würden auch Häuser für die Angestellten gebaut, in die wir dann ziehen könnten. Er wollte auch nicht, dass ich arbeite, deshalb bin ich zu Hause geblieben. In der Zeit, in der er auf Kalimantan war, habe ich andere Verehrer gehabt, teilweise sogar viel bessere Partien, aber die habe ich alle abgewiesen. Mein Prinzip war eben ‚immer nur einer'. Kurz vor Ablauf des Jahres habe ich dann von der Hochzeit meines Freundes mit einer anderen Frau erfahren. Jetzt sagen viele, ich sei halt zu wählerisch, aber das stimmt nicht! Ich war auch einfach wirklich in ihn verliebt! Seitdem hat es immer mal wieder welche gegeben, die sich für mich interessiert haben und ich dachte: Gut, wenn das der Gefährte (*sepasang*) ist, den Gott für mich ausgesucht hat, dann soll es so sein – aber dann ist es doch immer nichts geworden." (Aufzeichnungen 10. Dezember 2001).

führt während der Übungsstunden, die sich als entspanntes und unstrukturiertes Ausruhen darstellen, eine lockere Aufsicht.

Der eigentliche Unterricht ist Bapak Lukas vorbehalten. Bapak Lukas ist verheiratet und hat zwei Kinder. Er betreibt seit Jahren den sehr erfolgreichen *salon Karo Lingga* in Kabanjahe und ist in vielerlei Hinsicht das Gegenteil von Ibu Ros. Er genießt einen Respekt, der auf seinem Geschlecht, seinem fachlichen Wissen und seinem professionellen Habitus beruht. Bapak Lukas kleidet sich für einen verheirateten Mann auffällig modisch in T-Shirts, Polohemden und Cargo-Hosen. Beim Haareschneiden, Toupieren oder Lockenwicklerdrehen zeigt die fließende Präzision seiner Bewegungen die jahrelange Erfahrung eines Menschen, der die körperliche Routine seines Berufes in eine künstlerisch anmutende Inszenierung verwandelt hat: Da ist nichts Zögerndes, Überflüssiges oder Stockendes, Schweres. Er ist ein Mensch, dessen ganzer Körper bei der Arbeit eine fließende Eleganz ausdrückt. Wenn er den Schülerinnen etwas vorführt, herrscht absolute Stille.[207] Als Lehrer ist er menschlich distanziert, eloquent und didaktisch sehr strukturiert. Manchmal kann er streng, sogar grausam sein und dann schlägt der Respekt der Schülerinnen in Angst um. Bapak Lukas hat Auftritte, bei denen er den Schülerinnen in fünf Minuten mit kalter Präzision detailliert erläutert, warum sie es mit ihrer laschen Arbeitseinstellung niemals zu etwas bringen werden, den Klassenraum abrupt verlässt und die Schülerinnen zwischen Lachen und Weinen zurücklässt.

Auf welches Bild vom eigenen Körper trifft das neue Wissen? Obwohl die Schülerinnen sehr unterschiedlich aussehen, ist ihnen gemeinsam, dass sie nicht den Models in den Frauen- und Mädchenzeitschriften ähneln. Viele sind sehr klein, haben dunkle Haut, einen eher molligen Körper oder sind spindeldürr, haben kurze Beine und teilweise deutliche Spuren von Akne oder kariöse, schwarze Zähne. Die bisherige Feldarbeit hat die meisten weniger filigran-feminin als kräftig-muskulös werden lassen.

Wie aber sehen die Mädchen, die mit dem *salon*-Kurs beginnen, sich selbst? Auf meine Frage zu Beginn des Kurses antworteten sie folgendermaßen:

> *„Ich mag vor allem mein Haar. Früher fand ich mich ein bisschen zu dick und habe versucht abzunehmen, aber das habe ich sein gelassen.“* (Elvianti)

---

207 Bapak Lukas hatte in geschlechtlicher Hinsicht etwas Irritierendes an sich. Zum einen lag dies einfach darin begründet, dass ansonsten ausschließlich Frauen oder *waria* als Schönheitsspezialistinnen arbeiten. Bapak Lukas war der einzige mir bekannte offensichtlich heterosexuelle Mann, der in Berastagi und Kabanjahe einen *salon* führte. Obwohl er nicht den üblichen ‚tuntigen' Habitus von *waria* hatte, passte er mit seiner sorgfältig ausgewählten, modischen Kleidung und der grazilen Eleganz seiner Bewegungen nicht in das Raster typischer Männlichkeit. Anders als die anderen im KWK präsenten Männer legte er nach meiner Beobachtung den Schülerinnen gegenüber ein absolut neutrales Verhalten an den Tag, das in Blicken, Worten oder Berührungen niemals flirtend oder zweideutig wurde. Befreundete *waria* erzählten mir später, dass er jahrelang *waria* gewesen sei und irgendwann zum Schein geheiratet habe.

> *„Ich mag alles, vor allem meine Lippen und meine Zähne. Ansonsten würde ich gerne ungefähr 2,5 kg zunehmen.“* (Elvina)
>
> *„Ich mag alles an mir, ich bin genau richtig.“* (Nesly)
>
> *„Mit meinem Gesicht und meinem Körper bin ich sehr zufrieden. Die sind richtig gut! Ich hätte aber gerne glattes Haar, leider ist es lockig.“* (Rosbina)
>
> *„Ich mag meinen ganzen Körper so, wie er ist. Nur dass mein Haar lockig ist, finde ich nicht so gut. Und meine Zähne. Ich musste viel Antibiotika nehmen, als ich klein war, deshalb sind sie so kaputt.“* (Ros Malem)
>
> *„Ich mag mich gerne, nur der Leberfleck im Gesicht stört mich ein bisschen.“* (Sempurna)
>
> *„Ich mag meinen ganzen Körper so, wie er ist, ich mag ihn! Aber wenn's nicht so wäre – was könnte ich schon machen? Nur meine langen Haare vermisse ich, die will ich wieder wachsen lassen.“* (Seri Menda)

Wie aus den Antworten ersichtlich wird, lassen die Schülerinnen den im KWK erwünschten kritischen Blick auf den eigenen Körper (noch) vermissen: Sie gefallen sich überwiegend sehr gut. Diese selbstbewusste, aus der normativen Sicht des KWK geradezu aufreizende Zufriedenheit mit dem eigenen Körper zeugt von dem eklatanten Mangel an Wissen, das eine selbstkritische Analyse und Korrektur des eigenen Körpers ermöglichen würde.[208] Im KWK wird folglich daran gearbeitet, die auf Unwissenheit beruhende Zufriedenheit der Schülerinnen mit dem eigenen Körper durch die Vermittlung eines wissenden, kritischen Blicks auf die eigene Erscheinung zu modernisieren.

Im *salon* ist zum einen theoretisches Wissen von Bedeutung: Welche Frisur passt zu welcher Kopfform? Wie muss man sich den Winkel denken, um die perfekte Form für das Zupfen von Augenbrauen zu bemessen? Wie bestimme ich den Hauttyp? Welche Arten von *sanggul*[209] gibt es? Wie wählt man die Farbe des Lidschattens aus? Was ist gerade Mode? Zum anderen werden auch konkrete körperliche Techniken vermittelt: Wie wickle ich Lockenwickler? Wie toupiere, wie schneide, wie föhne ich Haare? Wie trage ich Gesichtsmasken auf? Der *salon*-Unterricht bedeutet somit eine ständige Betrachtung, Berührung und Gestaltung des eigenen Körpers und der Körper der anderen Kursteilnehmerinnen: Die Schülerinnen schneiden sich gegenseitig die Haare, wickeln anderen das Haar auf Lockenwickler, waschen sich gegenseitig unermüdlich den Kopf, föhnen die Haare, zupfen ihre Augenbrauen, bürsten, ziehen Scheitel und betrachten sich endlos im

---

[208] Yulin, eine Schneiderschülerin, etwa äußerte die Hoffnung, mit ihrer Schneiderei später erfolgreich zu sein und dann Model zu werden.

[209] S*anggul* sind die bei mittig gescheiteltem Haar tief am Hinterkopf sitzenden Haarknoten, die bei formellen Anlässen zu *kebaya* und *sarong* getragen werden. Frauen mit kurzen Haaren tragen *sanggul*-Haarteile aus Echthaar.

Spiegel. Im Verlauf der vier Monate Unterricht werden die Haare kürzer, die Augenbrauen ordentlicher und die Lippen röter.[210] Immer wieder machen die anderen Lehrerinnen anerkennende Bemerkungen, wie positiv sich die *salon*-Schülerinnen verändern.

Die Komplexität ästhetischen Wissens

Das ästhetische Wissen gliedert sich in ein Grundwissen über Eigenschaften des Körpers, Modetrends, beraterische Kompetenz, Handwerkszeug, Pflegeprodukte und konkrete Techniken. Das Zusammenspiel dieser Bereiche möchte ich am Beispiel der Unterrichtsstunde zum Thema Dauerwelle skizzieren.

Bapak Lukas fängt mit seinem Vortrag zum Thema Dauerwelle an und notiert die einzelnen Aspekte sehr übersichtlich auf der Tafel. Was brauchen wir an Handwerkszeug? Was ist bei den einzelnen Schritten zu beachten?

> *„1. Lockenwickler in klein (S), mittel (M), groß (L) und seit neuestem extra groß (LL oder XL). Der Trend geht zu großen Locken, also Wellen. Kleine Locken sehen nicht gut, sondern nach Kraushaar aus. Nur Frauen vom Dorf mögen noch kleine Locken! Mit den gleichen Wicklern kann man unterschiedliche Ergebnisse erzielen, je nachdem, wie breit die Haarsträhne ist, die man nimmt, und ob man fest oder locker wickelt. Mehr Haar bedeutet größere Locken. Für einen Kopf braucht man 17-20 Wickler, je 3 an den vorderen Seiten, je 4-5 an den hinteren Seiten und 10-12 in der Mitte. Man kann aber bis zu 30 Wickler benutzen.*
>
> *2. Papier*
>
> *3. Dauerwellmittel. Er empfiehlt die Produkte Wella und Fiona, die hätten sich durchgesetzt und seien jetzt* top. *Mit billigen Produkten besteht die Gefahr, dass das Haar kaputt geht. Man braucht für eine Frisur 200-250 ml Flüssigkeit. Wie lange muss es einwirken? Das hängt von der Art des Mittels und von der Umwelt ab: Wenn es kühl ist, beträgt die Einwirkzeit bei Produkten von Wella 30 min., bei denen von Fiona 45 min. Bei Hitze wie in Medan: Wella 10 min., Fiona 25 min. Nach der angegebenen Zeit muss man einen Wickler lösen, um zu sehen, ob sich das Haar in S-Form ringelt: wenn ja, ist es fertig.*
>
> *4.* Neutralizer*: Der stoppt den chemischen Prozess, damit das Haar nicht kaputtgeht, und braucht 1/3 der Einwirkungszeit der Dauerwellflüssigkeit.*

[210] Leidtragende waren hier allerdings auch oft die Schülerinnen des Schneiderinnen-Kurses, die vor allem als Frisuren-Modelle herhalten mussten: „Yeyen hat Dormalila die Haare sehr nett auf Kinnlänge geschnitten, schneidet dann aber leider weiter und kürzt das Deckhaar – es sieht ziemlich furchtbar aus, Dormalila ist unglücklich und erzählt mir auch am nächsten Tag, dass ihre Mutter sehr sauer war. Die meisten schneiden nur horizontal, am beliebtesten ist es, irgendwo zwischen Kinn- und Schulterlänge die Haare gerade abzuschneiden. Lesmawati hat inzwischen sehr kurze Haare, ebenso Lismer, die fast weint und sehr unglücklich ist" (Aufzeichnungen 30. August 2001).

> *Frage von Nelly: Soll man erst schneiden oder erst locken? Antwort: Erst schneiden und vor allem erst waschen, wenn das Haar dreckig ist. Vor allem bei Frauen vom Dorf sei das oft so – warum? Weil sie direkt vom Feld in den* salon *kommen.*
>
> *Als es keine weiteren Fragen mehr gibt, fragt er: Jemand kommt in den* salon *und will eine Dauerwelle. Was mache ich zuerst? Antwort einer Schülerin: Einen Platz anbieten, das Haar waschen und dann kämmen. Richtige Antwort: Art und Zustand des Haares bestimmen.*
>
> *Es kommt eine Kundin und sagt, sie hätte schon oft Dauerwellen probiert, es hätte aber nie geklappt. Was ist die Lösung? Entweder mehr Flüssigkeit und länger einwirken lassen oder kleinere Wickler nehmen und mit Hitze arbeiten. Das geht entweder mit* Hair Dryer *oder mit* Draught-up*, einem Gerät, das es im KWK nicht geben würde, aber in seinem* salon *in Kabanjahe natürlich selbstverständlich. In seinem* salon *gibt es auch schon Spiral- und Antennen-Wickler, die es in den anderen* salons *noch nicht gibt. Er lädt alle ein, dorthin zu kommen und sich den* salon *anzusehen.“*
>
> (Aufzeichnungen 2. August 2001)

Hier zeigt sich sehr schön die Komplexität des ästhetischen Wissens. Zum einen gehört ein Basiswissen über den Körper dazu: Welche Art von Haar hat meine Kundin und in welchem Zustand befindet es sich? Dazu kommt das Wissen über das notwendige Handwerkszeug: Was brauche ich? Die benötigten Arbeitsmittel können weiter unterschieden werden: Wozu benötige ich die verschiedenen Produkte, welche Arten von Lockenwicklern gibt es und welche Resultate bringen sie hervor? Wie lässt sich der gewünschte Effekt berechnen? Welche Marken gibt es und wie kann ich ihre Qualität einschätzen? Es folgen modische Aspekte: Welche Art von Locken ist gerade beliebt? Schließlich geht es um den konkreten Arbeitsprozess: In welcher Reihenfolge müssen die Arbeitsschritte erfolgen? Wodurch können sie positiv oder negativ beeinflusst werden? Welche Probleme können auftreten und wie kann man sie beheben? Ganz nebenbei erfahren die Schülerinnen noch, dass Frauen vom Land meistens schmutzige Haare und keine Ahnung von Mode haben, denn sie lieben immer noch eine gekrauste Dauerwelle, die aber nicht gut aussieht.[211] Sehr elegant wird Schönheit so in einem modernen, städtischen Kontext verortet, dessen Epizentrum Bapak Lukas’ *salon* darstellt.[212]

Das gleiche Prinzip findet auch bei anderen Themen Anwendung: Es gibt beispielsweise vier verschiedene Arten von Bürsten, Kämme für kurze und für lange Haare mit je verschiedenen Griffen und drei verschiedene Sorten von *sanggul*, die jeweils zu bestimmter Kleidung getragen werden müssen: *sanggul Java* zu *kebaya Kartini*, *sanggul Solo* zu einem gebatikten *sarong*. *Sanggul Solo* unterteilt sich noch einmal in *sanggul Solo terutiga* und *sanggul Solo terudua* (einen zweiteiligen und dreiteiligen *sanggul*). Außerdem gibt es noch einen *sanggul dimodifikasi*, einen modifizierten

---

211 Die Distinktion zwischen Stadt und Land diskutiere ich ausführlich in Kapitel 6.

212 Bapak Lukas Unterrichtsstil selbst lässt sich als Distinktionsverhalten verstehen, denn selbstverständlich weiß er, dass die Schülerinnen vom Land kommen.

sanggul, der kleiner und auch kleinteiliger ist, den *sanggul Dewi*. Der moderne Körper kann sich erst auf der Basis komplexen Wissens entfalten.

Der Körper und seine Teile

Am ästhetischen Blick auf den Körper fällt auf, dass das moderne Verständnis von Schönheit auf einer Zergliederung des Körpers in verschiedene Teile beruht.[213] Im *salon*-Unterricht beschränkt sich dies auf den Kopf. Die Augenbrauen, der Mund, die Haare, die Kopfform – das alles muss einzeln betrachtet, analysiert und korrigiert und vor allem aufeinander abgestimmt werden. Die Tafel im Unterrichtsraum ist nach den Stunden bedeckt mit Zeichnungen: Ein stilisiertes Gesicht, auf dem sich zwei Linien von den Mundwinkeln über die äußeren Augenwinkel Richtung Schläfe ziehen, illustriert das Maß der perfekten Augenbraue: Da, wo die gedachten Linien die Augenbraue kreuzen, sollte eine ordentlich gezupfte Augenbraue enden. Die gedachte Linie zwischen Augenwinkel und Augenbraue zeigt auch an, wo eine Lidschattenfarbe in die andere übergehen sollte. Verschiedene Kreise mit unterschiedlicher Aufteilung illustrieren, wie das Haar für Dauerwellen, für einen Haarschnitt und für einen Haarschnitt mit Pony geteilt werden muss: Im KWK teilen wir den Kopf für die Dauerwelle in sechs Abschnitte, bei der staatlichen Prüfung sind aber neun Abschnitte vorgesehen! Zahlen in den einzelnen Kästchen geben an, wie viele Wickler dort Anwendung finden sollen. Wieder andere Kreise mit eingezeichneten Ovalen geben die perfekte Stelle für den Sitz der verschiedenen *sanggul* am Hinterkopf an. Ein Mund mit Pfeilen illustriert die richtige Art, Lipliner aufzutragen: Immer von außen nach innen! So entsteht eine Kartographie des Körpers. Diese Darstellungen implizieren, dass der ästhetische Blick jeden Teil des Körpers, hier des Gesichtes, einzeln erfasst, analysiert, in Zusammenhang mit dem Rest stellt und vor allem auch der ästhetischen Bearbeitung zuführt. Nicht nur das Haar, sondern ausgetüftelt eingeteilte einzelne Zonen des Kopfes werden bei einem Haarschnitt bedacht, Haarsträhnen müssen beim Toupieren in vorgeschriebene Richtungen gezogen werden und auch die Bewegung der Hand beim Auftragen des Lippenstiftes ist vorgeschrieben. Die Kartographie markiert nicht nur den Körper, sondern gibt auch der gestaltenden Hand die Technik vor. Ästhetisches Wissen zerfällt in zwei Teile: Das Wissen über den Köper und das Wissen über die Techniken seiner Bearbeitung.

Das Handwerk der Schönheit

Das Rollen der *sanggul*, das vorsichtige Toupieren, das exakte Haareschneiden, das Zupfen der Augenbrauen – all das verlangt nicht nur Wissen, sondern auch kon-

---

213 In unserem Alltag ist diese ästhetische Zergliederung selbstverständlich: Es gibt eine ‚Bikini-Zone', verschiedene Problemzonen, in Fitness-Studios wird Bauch-Beine-Po-Gymnastik angeboten, Frauenzeitschriften testen regelmäßig die Effizienz von Cellulitis-Cremes für Oberschenkel, es gibt Fingernagelstudios etc.

krete feinmotorische Fertigkeiten. Sehr schnell wird deutlich, dass manche Schülerinnen dazu mehr, andere weitaus weniger Geschick mitbringen:

> *„Heute müssen die Haare auf Lockenwickler gedreht werden. Tabeta hat überhaupt kein Gefühl für Haar oder überhaupt für diese Art der Feinmotorik, die nimmt riesige Büschel des Haares, klemmt den Lockenwickler schon unten an den Spitzen mit dem Gummi fest, rollt das Haar auf und weiß dann nicht, wie sie ihn oben auf dem Kopf befestigen soll. Sie traut sich nicht zu fragen und auch beim heimlichen Beobachten anderer wird ihr nicht klar, wie das eigentlich geht. Auch andere können nicht gleichmäßig rollen, haben kein Gespür für den Winkel, in dem das Haar zum Kopf beim Rollen stehen muss, ziehen es nicht straff, sondern lassen es lose hängen etc. Manche wie Seri und Rosmalem und Gloria sind sehr fix und haben schon acht Strähnen perfekt gewickelt, während manche noch nicht eine einzige fertig haben."*
>
> (Aufzeichnungen 2. August 2001)

Die mangelnde Vertrautheit mit den motorischen Abläufen erinnert daran, dass es nicht einfach das Wissen ist, das fehlt, sondern die Bewegungen des Körpers erst eingeübt werden müssen. Schiefe Scheitel und lose Lockenwickler, unordentliche Haarknoten und zusammenfallende toupierte Haare erinnern daran, dass Schönheit auch eine Frage der körperlichen Übung ist. Bapak Lukas ermahnt die Schülerinnen, unermüdlich zu üben. Zum Toupieren sollen sie sich ihre weiblichen Verwandten vornehmen, wenn die vor dem Fernseher sitzen. Auch das Wickeln der Locken können sie an denen üben. Wie schnell muss man später einen Haarschnitt können? Bei einem Mann in weniger als 10 Minuten, bei einer Frau in 15-20 Minuten. Also: üben, üben, üben! Voraussetzung für die professionelle Technik ist Wissen, aber nur mit beständiger Übung kommt die körperliche Fertigkeit, die einen in die Lage versetzt, das Wissen umzusetzen. Die Aneignung der Techniken zur Pflege des Körpers ist ein mühsamer Prozess.

Ästhetische Normen und Mode

Ästhetisches Wissen teilt sich in Grundlagen, die Trends überdauern, und aktuelle Mode. Von großer Bedeutung beim Thema Haarschnitt ist die Frage, welcher Schnitt zu welchem Gesicht passt. Bapak Lukas erklärt uns zunächst, dass es die Grundmodelle ‚gerade', ‚rund', ‚oval', ‚Bob' und ‚dreieckig' gebe. Alle diese Modelle könne man glatt oder in Stufen schneiden. Aber welcher Schnitt passt jetzt zu welchem Gesicht? Hier gibt es definitive Antworten von Bapak Lukas:

> *„Ovales Gesicht: Alle Schnitte passen. Menschen mit einem ovalen Gesicht haben Glück, denn sie können alles tragen. Dreieckiges Gesicht: Keine geraden Schnitte, sonst sieht alles gerade aus. Das gilt für alle Kopfformen: mit dem gleichen Schnitt sehen sie nicht gut aus, also rund nicht mit rund, dreieckig nicht mit dreieckig usw. Verstanden? Nelly fragt nach kleinen Gesichtern und Bapak Lukas nennt Pana als Beispiel, die darüber sehr empört zu sein scheint. Ein kleines dreieckiges Gesicht darf nie mit einem*

runden oder einem dreieckigen Schnitt kombiniert werden, weil es dann noch kleiner wirkt. Oval ist die perfekte Form, denn da kann man auch alle Formen von Haarknoten tragen. Ein dreieckiges Gesicht mit einem Haarknoten Java dagegen: sehr hässlich!"

(Aufzeichnungen 27. August 2001)

Ebenso kategorisch erklärt Adriane in ‚Mode und Farbe', welche Kleidung zu welcher Figur passt. Hier wird nicht nur von vorteilhaft oder unvorteilhaft, von mehr oder weniger geschickt, sondern von erlaubt und verboten gesprochen: Kleine Dicke dürfen keine enge Kleidung, keine kurzen Röcke, keine sehr lange Kleidung sowie keine Tops mit Spaghetti-Trägern tragen und dürfen nicht den Hals bedecken. Das alles ist verboten.[214] Bei diesen Grundfragen gibt es keinen Spielraum. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass im KWK zwar über Dicke und Dünne gesprochen wird, aber bezüglich des Gewichtes keinerlei Normen thematisiert werden. Richtet man sich nach den Regeln der vorteilhaften bzw. erlaubten Bekleidung, so kann man auch als dicke Frau attraktiv sein. Für manche Arten von Kleidung wie z.B. für Rock und *kebaya* sieht es nach allgemeiner Einschätzung auch einfach besser aus, wenn man nicht zu dünn ist.

Komplizierter ist die Frage nach der Mode. Obwohl recht einfach zu beantworten ist, was gerade Mode ist, und Schönheitsspezialistinnen darüber auch informiert sein müssen, sollte diese immer danach beurteilt werden, ob sie zu der entsprechenden Kundin in ästhetischer und sozialer Hinsicht passt.

„Nelly fragt, was sie machen soll, wenn jemand einen Schnitt haben will, der ihm oder ihr nicht steht: Auf keinen Fall schneiden, denn die Kundinnen haben Vertrauen in unsere professionellen Fähigkeiten! Wenn wir keine Fähigkeiten haben, gibt es auch kein Vertrauen! Es ist doch meistens so, dass man fragt ‚Ibu, wie soll ich Ihre Haare schneiden?' ‚Ach, was gut zu meinem Gesicht passt!' Die Kundinnen verhalten sich so, weil wir professionell sind. Man muss aber auch daran denken, dass etwas zum Gesicht, aber nicht zum status *passen kann. Was macht man, wenn z.B. ein Lehrer einen Elvis-Schnitt haben will, bei dem die Tolle in die Stirn fällt? Er macht es an sich selbst vor und es sieht wirklich lustig aus."*

(Aufzeichnungen 27. August 2001)

Die Schülerinnen sollen nicht nur in ihrem Dorf, sondern auch an ihrem zukünftigen Arbeitsplatz als Multiplikatorinnen des modernen Körperwissens wirken. Ansonsten werden ästhetische Fragen nicht in einen sozialen oder moralischen Kontext gesetzt.

Im *salon*-Unterricht liegt der Schwerpunkt weniger auf der Gestaltung des eigenen Körpers als der Vermittlung von Wissen und Praxen zur Gestaltung anderer Körper. Der ästhetische Blick zergliedert den Körper dabei in einzelne Teile, die er an verbindlichen Normen misst, bearbeitet und passend wieder zusammen-

[214] Lange Dünne haben es besser: Ihnen sind nur Längsstreifen verboten.

setzt: Die jeweilige Form des Gesichtes verlangt eine bestimmte Länge der gezupften Augenbrauen, einen passenden Haarschnitt und nur eine richtige Art des Lidschattens. Entsprechend sind ästhetische Normen und Techniken von zentraler Bedeutung. Das ästhetische Wissen über den modernen Körper wird den Schülerinnen allerdings weniger zur eigenen Aneignung empfohlen als vielmehr als professionelle Ressource verstanden. Im Gegensatz zum Unterricht in gutem Benehmen ist Schönheit im *salon*-Unterricht immer und ausschließlich äußerlich.

4.1.2 Der Körper der Wissenschaft

Der Gesundheitsunterricht lässt sich nicht von der Person der Lehrerin trennen: Dr. Seri ist Anfang Dreißig und in vielerlei Hinsicht der Inbegriff einer modernen, gebildeten Frau: Sie hat in Medan Medizin studiert, leitet das örtliche *Puskesmas*[215] und ist eine der vier Frauen, die die *Moria Pusat*, den zentralen und höchsten Frauenausschuss der GBKP bilden. Dr. Seri vereint Femininität und Professionalität in einer selbstbewussten Art, die im KWK sonst nicht anzutreffen ist. Sie ist sehr schlank, hat lange Haare und tritt stets äußerst gepflegt gekleidet auf: in Kostümen mit farblich passender Handtasche, in eleganten Stoffhosen, fließender Bluse mit Schalkragen und Jackett, in Schuhen mittlerer Absatzhöhe und mit dezentem Schmuck. Ihr Mann, mit dem sie einen dreijährigen Sohn hat, ist ebenfalls Mediziner, arbeitet jedoch in Medan, sodass sie eine Wochenendbeziehung führen. Dr. Seri hält die Karo-Gesellschaft für zutiefst patriarchalisch und *gender* für eines der drängendsten gesellschaftlichen Themen. Neben Pastorin Rosmalia ist sie diejenige, die die Schülerinnen immer wieder ermuntert, ein eigenes Geschäft aufzumachen, ihr Leben aktiv zu planen und den zukünftigen Mann sorgfältig danach auszusuchen, ob er sie in ihrer beruflichen und persönlichen Entwicklung unterstützen wird.[216] Sie geht mit den Schülerinnen freundlich und interessiert, aber immer auch etwas distanziert um. Sie lächelt selten und wirkt sachlich, konzentriert und ernst. Sie ist keine, der sich die Schülerinnen anvertrauen. Die Nüchternheit des wissenschaftlichen Blicks, den sie propagiert, passt gut zu ihrem persönlichen Auftreten. Die Schülerinnen haben keine Angst, aber großen Respekt vor ihr: Keine kommt zu spät, tuschelt oder beschäftigt sich mit anderen Dingen.

---

[215] Ein *Puskesmas* (*Pusat Kesehatan Masyarakat*) ist ein staatliches Basisgesundheitszentrum. Einen knappen Überblick über Entwicklung und Funktion der *Puskesmas* geben Mende und Tydecks (2003).

[216] „In der ersten Stunde stellten sich alle Schülerinnen vor. Eine externe Schülerin, die studiert hat, nach der Heirat aber Hausfrau geworden ist, wird von ihr gerügt: ‚Das ist schade, denn wenn Sie schon eine Ausbildung haben, dann sollten Sie die auch anwenden! Viele Frauen meinten nach der Uni, sie seien jetzt erst einmal erschöpft. Warum sind die Männer das nicht? Die könnten doch auch weiterarbeiten! Männer und Frauen sind gleich, sie haben das gleiche Potential, und wer auch immer qualifiziert ist, solle arbeiten und auch befördert werden. Das sieht man ja jetzt an Präsidentin Megawati, das Frauen auch viel erreichen könnten.' Ich werde überraschend mit ‚So ist es doch, oder, Ibu?' um Zustimmung gebeten und gebe sie." (Aufzeichnungen 4. August 2004)

Themen des Gesundheitsunterrichtes waren allgemeine Fragen der Gesundheit, Erste Hilfe, Geschlechtsorgane/Schwangerschaft, Säuglingspflege, Verhütung, AIDS und Drogen. Obwohl in vielerlei Hinsicht sehr interessant, beschränke ich mich in meiner Analyse des Unterrichts auf die Aspekte, die im Kontext meiner Arbeit von Bedeutung sind: Die Anschlussfähigkeit des medizinischen Körpers an das staatliche Metanarrativ der geordneten gesellschaftlichen und individuellen Entwicklung im Kontext der Reproduktion, die Etablierung eines spezifischen Blicks auf den Körper sowie die Vermittlung von Wissen als Ressource zur Erweiterung der eigenen Handlungsfähigkeit im Kontext lokaler Geschlechterverhältnisse.

Der Körper der Wissenschaft wird in expliziter Abgrenzung zu traditionellem Wissen entworfen. Immer wieder verweist Dr. Seri darauf, dass schulmedizinische Diagnosen und Therapien traditionellen Praxen überlegen seien: Bei der Ersten Hilfe darf man auf keinen Fall blutstillende Blätter, erst recht nicht in zerkleinerter Form in die Wunden legen, da diese dreckig seien und Entzündungen hervorrufen können. Werden sie dann im Krankenhaus mit der Pinzette entfernt, kann das zu noch mehr Blutverlust führen. Man darf zum Zwecke der Verhütung auch keine Blätter in die Vagina einführen, da diese nicht steril seien.[217] Fiebernde Menschen dürfen nicht zum Schwitzen gebracht werden, das sei früher traditionelle Medizin gewesen, aber medizinisch verkehrt. Gelblich verfärbte Augen sind keine Zeichen für Liebeskummer, sondern für Hepatitis. Es gibt auch viel Aberglauben in Bezug auf Nahrungstabus: Schwangere dürften angeblich keinen Zuckerrohrsaft trinken, weil die Geburt sonst schwer wird, der Klan der Sembirings dürfe kein Hundefleisch essen; Frauen, die menstruieren, dürften keine Bananen essen, abends dürfe man nicht fegen – warum das alles nicht? Das hatte vielleicht einmal seine Gründe, jetzt aber nicht mehr. Früher gab es z.B. keinen Strom, deshalb konnte man den Dreck nicht sehen und im Dunkeln nicht richtig saubermachen. So ist es auch mit den Esstabus: Heute gibt es keine haltbaren Begründungen mehr dafür, alte Praxen haben sich jedoch als fest im Aberglauben verwurzelt erwiesen.

Messen, zählen, berechnen, planen

Die Wissenschaftlichkeit des medizinischen Blicks auf den Körper wird durch die Menge an vermittelten Zahlen und Fachtermini deutlich: Der Körper ist ein fester Bestandteil der wissenschaftlichen Welt, er kann berechnet, in Zahlen beschrieben und in seinen Funktionen vorausgesagt werden. Gleich in der ersten Unterrichtsstunde wurde von Dr. Seri mit der medizinischen Definition von Gesundheit eine objektiv messbare Normalität des Körpers entworfen:

> *„Wie definiert sich aber der gesunde Normalzustand? Bei jedem Kriterium fragt sie die Schülerinnen, die jedoch die Antworten nicht wissen. Die Normaltemperatur wird auf ir-*

[217] Interessanterweise thematisiert sie nicht, ob diese Blätter im sterilen Zustand ein wirksames Verhütungsmittel wären.

gendwo zwischen 35 und 40 Celsius geschätzt. Den meisten gelingt es nicht, ihren Puls zu finden, da sie ihn noch nie gemessen haben. Schließlich trägt sie die Definitionen des medizinischen Normalzustandes von Menschen an der Tafel zusammen:

Sinne	=	*wach, bei Bewusstsein, reaktionsfähig*
Temperatur	=	*37 Celsius*
Blutdruck	=	*120/80 mm Hg*
Puls	=	*72x/min. und gleichmäßig*
Atem	=	*20x/min, bei Kindern unter 2 Jahren bis zu 50x/min*
Auge	=	*icterus (-), nicht in Folge einer Gelbsucht gelb verfärbt.*

Das alles muss im status praesens *erfasst werden."*

(Aufzeichnungen 4. August 2001)

Gesundheit ist demnach kein Zustand, der sich durch das subjektive körperliche Wohlbefinden definiert, sondern er lässt sich objektiv an einzelnen Körperteilen bzw. körperlichen Prozessen feststellen und messen. Doch diese Messungen sind nur sinnvoll, wenn sie in Relation zu einer verbindlichen körperlichen Normalität gesetzt werden. In den folgenden Stunden spielen Zahlen und Messungen eine entscheidende Rolle: In der Einheit zu Ernährung errechnen wir alle anhand der Körpergröße unser Idealgewicht: Ideales Körpergewicht = (Körpergröße minus 100) plus/minus 10%. In der Einheit zur Säuglingspflege lernen wir die Entwicklungsstufen des Fötus und des Neugeborenen chronologisch nach Wochen und Monaten kennen. In der Unterrichtseinheit zu Schwangerschaft und Geburt werden die empfohlenen zeitlichen Intervalle für Arztbesuche diktiert.

Auf den folgenden Seiten möchte ich am Beispiel der Reproduktion die Konstituierung des Körpers im wissenschaftlichen Diskurs und deren ambivalente Konsequenzen diskutieren.

Reproduktion

Dr. Seri ist als Leiterin des örtlichen Gesundheitszentrums auch für den Bereich Familienplanung zuständig. In Dr. Seris Ausführungen zur Reproduktion verknüpfen sich medizinische Diskurse, christliche Normen[218] und staatliche Konzeptionalisierungen von Körper, Sexualität und Reproduktion, wie sie in der Familienplanungspolitik als Bevölkerungspolitik umgesetzt wurden. Ich möchte diesen Aspekt am Beispiel von Verhütung und Sexualität des reproduktiven Körpers näher ausführen.

[218] Diese Normen sind jedoch nicht exklusiv christlich, sondern ebenso in den islamischen und hinduistischen Regionen Indonesiens verbreitet (Bennett 2005).

Indonesien hat, wie in Kapitel 3.3 bereits erläutert, eine äußerst intensive und extensive Familienplanungspolitik betrieben: „If asked to name the New Order program that had the largest impact on Indonesian women, schooling, primary health care and employment generation may all come to mind, but without doubt the national family planning program would eclipse each of these in terms of the proportion of the population affected, the magnitude of the social change involved and the anticipated degree of difficulty paced at the outset" (Hull und Adioetomo 2002:235).[219] Dr. Seris Unterrichtseinheit über Verhütung muss vor diesem Hintergrund reflektiert werden.

Aus medizinischer Sicht hat der reproduktive Körper nichts mit Begehren, Scham, Lust, Leidenschaft, Liebe oder Moral zu tun:

> *„Dr. Seri fragt, was die Geschlechtsorgane sind, und erntet Kichern und aufgeregtes Gemurmel. Die Geschlechtsorgane sind wie die Maschinen in einer Stoff-Fabrik: So wie eine Stoff-Fabrik eben Stoff produziere, werden auch die Menschen produziert. Die Geschlechtsorgane sind Maschinen, wie Werkzeuge für die Produktion von Kindern. Wenn man eine Gebärmutter, aber keine Eierstöcke hat, ist es wie eine Fabrik, in der Maschinen fehlen, ebenso ist es mit Penis, aber ohne Scrotum: dann gibt es keine Produktion."*
>
> (Aufzeichnungen 3. August 2001)

Die Parallelisierung von menschlicher Reproduktion mit maschineller Produktion assoziiert die Prozesse im menschlichen Körper mit der strengen Neutralität von Mechanisierung und Automatisierung und enthebt sie somit dem kulturellen Kontext und den Untiefen des Begehrens. Sexualität ist ausschließlich Reproduktion und Reproduktion ist dem menschlichen Eingriff gegenüber zugänglich, sie kann wie die Produktion in einer Fabrik geregelt werden, wenn man sich im Produktionsprozess auskennt. In der wissenschaftlichen Perspektive wird die Reproduktionsfähigkeit des Körpers vorhersagbar, errechenbar und damit einem rationalen, modernen Umgang zugänglich.

Die Frage der Familienplanung wird in direkter Abgrenzung zu spezifischen *adat*-Vorstellungen der Karo diskutiert: Das Familienplanungsprogramm der Regierung, so erläutert Dr. Seri, habe – wie wir alle wissen – das Motto „Zwei Kinder sind genug – Mädchen und Jungen sind gleich viel wert". Hier bei den Karo sei es aber der Patrilinearität wegen leider so, dass man „schwanger bis zum Sohn" sein solle. Die Anzahl der Kinder und der Geburtenabstand sollten aber sorgfältig geplant werden, damit die Mutter nicht zu sehr strapaziert wird. Der alte Spruch ‚viele Kinder – viel Freude' (*banyak anak – banyak rejeki*), hätte keine Gültigkeit mehr. Die Zahl der Kinder sollten wir aus eigenem Interesse begrenzen. Stellt Euch vor, Ihr habt zehn Kinder, jedes Jahr eins – wie wäre das? Wir alle haben doch den Wunsch, frei zu sein, und das kann man mit zehn Kindern nicht mehr

219 Männer scheinen an den zu planenden Familien nicht beteiligt gewesen zu sein.

sein. Wir sollen das später alles mit unserem zukünftigen Mann besprechen: Wann wollen wir heiraten? Wie viele Kinder wollen wir haben? (Aufzeichnungen 16. Oktober 2001). Die Kontrolle der Fruchtbarkeit im Hinblick auf die Anzahl der Kinder und den Geburtenabstand nimmt im Unterricht daher breiten Raum ein.

Für die Verhütung per Kalendermethode muss man den Eisprung errechnen. Dazu zieht man vom Datum des Beginns der Menstruation 14 Tage ab. Ab 3-4 Tage vor bis 3-4 Tage nach dem errechneten Termin sollte man keinen Geschlechtsverkehr haben. Wenn man aber ein Kind möchte, sind das die idealen Tage für die Zeugung. Anhand des Termins der letzten Menstruation werden die voraussichtlichen Geburtsdaten des Kindes errechnet: Zum Tag 7 addieren, vom Monat 9 subtrahieren und zum Jahr wiederum 1 addieren – so kann man +/- einer Woche sehr genaue Voraussagen treffen. An der Tafel erscheinen endlose Zahlenkolonnen:

> *„Datum der letzten Menstruation (DM) = Tage +7, Monat -3, Jahr +1 = Geburtstermin (GT)*
>
> *Beispiel:*
>
> *DM = 25-02-2000 DM = 05-07-2000*
>
> *GT = 04-11-2000 GT = 12-04-2001“*
>
> (Aufzeichnungen 14. September 2001)

Bei der Verhütung durch Implant[220] könne man gleich wählen, ob man das nächste Kind in drei oder erst in fünf Jahren haben wolle, da es sie mit dreijähriger und fünfjähriger Dosierung gebe. Das Implantat ist wie eine kleine Maschine, die in fundamentaler Weise die Funktion einer anderen Maschine, des Körpers, steuert. Auch die endgültige Verhinderung von Reproduktion unterliegt staatlich legitimierten Rechenprozessen: Man darf sich erst sterilisieren lassen, wenn die Summe aus dem eigenen Alter mal der Anzahl der Kinder mindestens 100 ergibt, also 35 Jahre x 3 Kinder = 105: Sterilisierung erlaubt, aber 25 Jahre x 3 Kinder = 75: Sterilisierung nicht erlaubt, es sei denn, man hat schon einen Sohn und eine Tochter. Hier findet sich die in Kapitel 3.3 geschilderte Subsumierung der Fruchtbarkeit von Frauen unter staatliche Ziele wieder.[221] Als Gloria sich meldet und sagt, dass manche, die schon seit fünf Monaten nicht mehr menstruiert hätten, auch einfach zu einer traditionellen Massage gehen könnten, damit die Blutungen wieder begin-

[220] Dr. Seri bezieht sich hier auf die hormonelle Verhütung Norplant (siehe Kapitel 3.3).

[221] Die Regelung verweist aber auch auf den Fakt, dass im überwiegend nicht patrilinearen Indonesien Töchter ebenso erwünscht sind wie Söhne: Auch nach der Geburt von drei Söhnen darf man sich nicht sterilisieren lassen, wenn das multiplizierte Alter noch nicht 100 ergibt. Die meisten Frauen, die ich kannte, wünschten sich als Kinder auch *sepasang* – ‚ein Pärchen‘. Andererseits kann damit Karo-Frauen, die bereits drei Töchter haben, sich aber trotzdem sterilisieren lassen wollen, auch staatlicherseits mit Verweis auf den fehlenden Sohn eine Sterilisierung verwehrt werden.

nen, meint Dr. Seri nur indifferent „Ah, *obat tradisional* – traditionelle Medizin!" und äußerst sich nicht weiter dazu. Der christliche Kontext und die Überlegenheit der wissenschaftlich geprüften Familienplanung lassen diese Form der Kontrolle von Fruchtbarkeit unerwünscht erscheinen.[222]

Der weibliche Körper mit seinem Potential zur Reproduktion wird aus den kulturellen Bezügen gelöst und auf der Basis medizinischen Wissens im Kontext staatlicher Familienplanungspolitik neu verankert. Die Medizin liefert mit zuverlässigen Verhütungsmitteln und dem Wissen über die entsprechenden körperlichen Prozesse die Möglichkeit, staatliche Vorgaben umzusetzen. Um im Bilde der Fabrik zu bleiben: Die (Re)produktionsmaschine Körper wird auf Qualität statt Quantität eingestellt, sodass es keine Überproduktion an Kindern gibt und die Produktivität der Maschine erhalten bleibt. Während der weibliche Körper so durch die medizinisch fundierte Familienplanung in den Dienst der ordnungsgemäßen Entwicklung des Staates genommen wird, zu der Frauen durch eine geordnete Reproduktion beitragen können, bieten der wissenschaftliche Diskurs über den Körper und der staatliche Diskurs über Familienplanung gleichzeitig die Möglichkeit, die eigene Handlungsfähigkeit zu erweitern. Das medizinische Wissen über den Körper ist auch eine argumentative Ressource, um sich im Kontext der lokalen Geschlechterverhältnisse zu behaupten. Wissen verleiht die Macht, Grenzen zu ziehen und Ansprüche abzuwehren. Das Wissen über Verhütungsmethoden ermöglicht eine größere Kontrolle der eigenen Lebensperspektiven und mit dem Verweis auf das staatliche Ideal der Zwei-Kinder-Familie können reproduktive Ansprüche der Verwandtschaft abgewehrt werden.

Diese Ambivalenz des medizinischen Wissens zeigt sich besonders deutlich an der wissenschaftlichen Erklärung für die Entstehung der Geschlechtszugehörigkeit von Kindern. Wie bereits erläutert, ist männliche Nachkommenschaft von elementarer Bedeutung in der patrilinearen Karo-Gesellschaft. Frauen, die keinen Sohn gebären, werden häufig von ihren Ehemännern – oft auf Druck der Eltern des Mannes – verlassen oder müssen eine illegitime Zweitfrau akzeptieren. Dr. Seris Erläuterungen, wie das Geschlecht von Kindern entsteht, wurde entsprechend mit großer Konzentration aufgenommen:

> *„Woran kann man während der Schwangerschaft den Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Föten bestimmen? An den Chromosomen! Mädchen haben xx-Chromosomen, Jungen xy-Chromosomen. Wer hat also Schuld, wenn das Kind kein Junge wird? Es ist der Mann, der das männliche Geschlecht vererbt! Wenn seine Seite schwach ist, dann kann er keine Jungen hervorbringen. Es ist niemals – niemals! – die Schuld der Frau, denn sie kann gar keine Y-Chromosomen beisteuern. Wer von den beiden stärkere Chromosomen hat, wird das Geschlecht der Kinder bestimmen. Was soll*

[222] Schwangerschaftsabbrüche sind in Indonesien nur bei medizinischer Indikation erlaubt – ein Fakt, der viele Todesfälle nach nicht legalen Schwangerschaftsabbrüchen zur Folge hat. Hierzu siehe ausführlich Bennett (2005) sowie Katjasungkana und Wieringa (2003).

man also den Schwiegereltern sagen? Sie müssen darüber aufgeklärt werden, dass ein weibliches Chromosom keinen Jungen erzeugen kann. Lasst Euch also niemals die Schuld daran geben, dass Ihr keine Söhne gebärt, denn jetzt habt Ihr das Wissen und das Verständnis für die wirklichen Zusammenhänge! Erklärt das auch Euren Schwiegereltern! Wir Christen dürfen auch nicht zwei Frauen haben, auch dann nicht, wenn wir keinen Sohn haben. Das ist nicht ethisch!“

(Aufzeichnungen 19. September 2001)

Es ist ein faszinierender und verstörender Gedanke, dass die Last der Pflicht zur Fortsetzung der männlichen Linie durch die vier Buchstaben xx xy von den Schülerinnen genommen werden kann. Diesem Gedanken liegt ein fester Glaube an die Macht des wissenschaftlichen Wortes zugrunde. Die Aspekte des *adat*, die wissenschaftlich unlogisch und daher nicht haltbar sind, sollten zurückgewiesen und revidiert werden. Ob sich die Schwiegereltern mit dieser Erklärung zufrieden geben werden, wenn die männlichen Enkel ausbleiben?

Der Körper, so vermittelt Dr. Seri, führt ein medizinisches Eigenleben, das sich persönlichen Erfahrungen und kulturellen Normen entzieht und erst mittels medizinischen Wissens zugänglich wird. Diese Wahrheit des Körpers kann kulturellen Erwartungen gegenüber ins Feld geführt werden und sie als unrechtmäßig zurückweisen. Das Wissen um die ‚wahren‘, also die medizinischen Zusammenhänge und um moderne Kontrollmöglichkeiten hat dabei emanzipativen Wert.

Doch Dr. Seri ist nicht nur Ärztin und Leiterin des örtlichen *Puskesmas*, sondern auch fromme Christin, und das KWK ist keine medizinische Fakultät, sondern eine kirchliche Berufsschule, die ihre Schülerinnen zu christlichen Frauen und guten Staatsbürgerinnen erziehen will. Ganz ohne Moral kommt auch der schulmedizinische Körper im christlichen Umfeld nicht aus, und so wird die Hegemonie des wissenschaftlichen Diskurses in entscheidenden Momenten mit religiösen und staatlichen Normen verknüpft.

In der Unterrichtseinheit zum Thema Schwangerschaft und Geburt erläutert Dr. Seri die Befruchtung:

„Was muss passieren, damit ein Kind entsteht? Sperma und Ovum müssen verschmelzen. Wo treffen sie sich? Auf dem Markt? Im Kino? Nein, im Eileiter. Also, man braucht ein Liebespaar. Sie malt zwei Häuser an die Tafel. Man trifft sich beispielsweise im Park zu einem Rendezvous. Und wie trifft man sich? Man muss sich verabreden! Geschieht dann schon eine Befruchtung? ‚Gloria, wir treffen uns morgen im Park‘ – und schon ist sie schwanger? Nein, man braucht Aktion! Man heiratet, und dann treffen sich Ovum und Sperma. Aber man muss erst heiraten, es treffen sich also immer Ehemann und Ehefrau! Das ist das Wichtigste an einer Befruchtung: Erst heiraten!“

(Aufzeichnungen 14. September 2001)

In Dr. Seris Erläuterungen werden der physiologische Prozess der Befruchtung und kulturelle Normen nicht getrennt dargestellt und dann in Relation zueinander

gesetzt, sondern die kulturellen Normen verschmelzen unausgesprochen mit dem biologischen Prozess: In ihrer Darstellung *sollte* die Heirat nicht vor der Befruchtung stattfinden, sondern sie *muss* es – gerade so, als sei sie ein Teil des physiologischen Prozesses und damit medizinisch geboten. Dr. Seri suggeriert damit, dass die Heirat quasi die biologische Voraussetzung dafür ist, dass sich Ovum und Sperma überhaupt treffen können: Bevor man gemeinsam in den Park geht, muss man heiraten. Die Befruchtung wird damit zu einem fundamental sozialen Phänomen.[223]

Obwohl Dr. Seri zu Beginn der Sitzung über Verhütungsmittel betont, dass bloßes Beten nicht gegen Kinder helfe, spielen auch beim Thema Verhütungsmittel soziale Aspekte eine Rolle: Neben Pille, Spirale, Hormonspritzen, Implantaten, Kondomen, Kalendermethode, Temperaturmessung und Sterilisation[224] stellt sie auch Vaginaltücher vor, die nach dem Sex zur Abtötung der Spermien in die Vagina eingeführt werden. Diese Tücher, so meint Dr. Seri in missbilligendem Tonfall, seien nur etwas für unanständige Mädchen (*perempuan nakal*), die zu faul sind, sich richtig um Verhütung zu kümmern. Meiner Interpretation nach weist die Spontaneität dieser Verhütungsform auf wechselnde sexuelle Beziehungen hin und wird deshalb als unmoralisch bewertet. In der Ehe, so interpretiere ich die Logik, würden sich Paare sicherlich gemeinsam für eine verlässliche und langfristige Verhütungsmethode entscheiden. Diese Methoden sollten dann auch in der Ehe der Familienplanung und nicht der bloßen Kinderverhinderung zugunsten des spontanen sexuellen Genusses dienen.

Beim Thema Prävention von HIV/AIDS[225] werden ebenfalls Aspekte thematisiert, die jenseits medizinischer Erklärungen angesiedelt sind:

> *„Die beste Prävention gegen HIV besteht darin, dass man keinen vor- oder außerehelichen Sex hat, immerwährende gegenseitige Treue übt und sich dem Willen Gottes anempfiehlt. Eigentlich, so Dr. Seri, steht das letzte Gebot an erster Stelle, aber der Mensch besitzt einen eigenen und oft sehr schlechten Willen. Wie läuft das ab? Erst zusammen essen und bis 19:00 Uhr spazieren gehen, dann gemeinsam ins Kino, um 22:00 Uhr*

223 Meine große Überraschung über Dr. Seris Darstellung ist vor allem ein Verweis darauf, wie sehr der Objektivitätsanspruch der Schulmedizin auch mich wider besseren Wissens eingeholt hat. Emily Martin hat sehr unterhaltsam die Darstellung der Befruchtung in US-amerikanischen Lehrbüchern der Medizin nach Geschlechterstereotypen analysiert und eine „romance between egg and sperm“ festgestellt (1991).

224 In Bezug auf Sterilisation kritisierte Dr. Seri ausführlich die mangelnde Bereitschaft von Männern, sich sterilisieren zu lassen: „Manche behaupten, dass Männer, die sich sterilisieren lassen, zu *bencong* (*waria*) werden, aber das ist bloß männlicher Egoismus. Die Karo-Männer und die Batak-Männer allgemein sind Egoisten, sie wollen immer der Chef in der Familie sein und befürchten, dann kein richtiger Mann mehr zu sein.“ (Aufzeichnungen 19. Oktober 2001).

225 AIDS, So Dr. Seri, kommt aus Afrika und wird von den AusländerInnen nach Indonesien gebracht. Deshalb gibt es auch so viele Aidskranke auf Bali und Irin Jaya. Auf Bali sind es die TouristInnen, in Irin Jaya die ausländischen Arbeitskräfte (Aufzeichnungen 19. Oktober 2001).

nach Hause gehen, dann keyboard[226] *hören, zusammen Fernsehen gucken bis 2:00 Uhr morgens und dann endlich auf den Heimweg machen. Beim nächsten Mal geht man dann schon gar nicht mehr nach Hause. Vorsicht! Eheleute können sich nicht gegenseitig anstecken. Wenn man allerdings mit einem unanständigen Menschen Sex hat, kann die Ehefrau angesteckt werden und bei einer Schwangerschaft kann sie das Virus an das Kind weitergeben. Was ist also die erste Frage, wenn jemand mit Symptomen einer HIV-Infektion in der Praxis sitzt? Bapak, wann hatten Sie zum letzten Mal Sex mit ihrer Frau? Nein! Hatten Sie Sex mit einer Prostituierten?"*

(Aufzeichnungen 19. Oktober 2001)

Wie schon beim Thema Befruchtung lässt Dr. Seri hier die Relation zwischen physiologischem Prozess und kultureller Norm unbestimmt: Kann man sich in einer Ehe tatsächlich rein physiologisch nicht anstecken? Schützt also eine Ehe vor AIDS? Oder sollten wir uns so verhalten, dass eine Infektion innerhalb der Ehe – immerhin eine biologische Möglichkeit – ausgeschlossen ist? Wie beim Thema Befruchtung werden soziale und physiologische Aspekte nicht in eins gesetzt, sie werden aber auch nicht klar getrennt. Interessant ist in ihrer Darstellung auch die Geschlechtsspezifik: Die Möglichkeit, dass sich ein Mann bei seiner Frau ansteckt, ist grundsätzlich nicht vorgesehen. Offenbar sind es nur Männer, die außereheliche Beziehungen – vor allem zu Prostituierten – haben. Ansonsten schützt eine ‚normale' Sexualität vor AIDS. Eine HIV-Infektion ist somit keine Infektion wie etwa Grippe, Windpocken oder Polio, kein ausschließlich physiologischer Prozess der Übertragung von (gefährlichen) Viren, sondern das Resultat unmoralischen Handelns, eine Krankheit der mangelnden Moral und Gottesfurcht.

Der medizinische Blick

Durch die feste Verankerung in der Wissenschaft kann selbst das Thema Sexualität, können intimste Körperteile thematisiert werden. Dr. Seris sachlicher Tonfall lässt Unaussprechliches sagbar werden: Geschlechtsorgane, Menstruation, Sperma, Sex, Penis, Zungenkuss, Kondome – all diese Worte verlieren im strengen Licht der wissenschaftlichen Erörterung ihre Peinlichkeit. Immer wieder wird betont, dass die medizinische Perspektive Kategorien wie Scham oder Peinlichkeit in Bezug auf den Körper und seine Funktionen nicht kennt. Alles wird nicht nur sagbar, sondern auch sichtbar. Die Verschränkung von Sagbarkeit und Sichtbarkeit lässt sich besonders gut in Bezug auf Nacktheit erläutern, die im KWK wie auch im familiären Kontext stark tabuisiert ist.[227] Zur Illustration folgende Situation:

[226] Mit dem Wort *keyboard* wird Karo-Pop bezeichnet, der tatsächlich immer von einem Keyboard begleitet wird.

[227] In den Schlafräumen wie auch im Gemeinschaftsbad vermieden es die Mädchen sorgfältig, sich jemals nackt vor den anderen zu zeigen. Auch in der (nicht sonderlich christlichen) Familie, in

„Dr. Seri fragt, wer sich die Geschlechtsteile schon einmal im Spiegel angeguckt hat. Alle lachen peinlich berührt, aber sie meint, dass man sich deshalb nicht schämen müsse. Man könne nicht über Menstruation und Schwangerschaft sprechen, wenn man nicht weiß, wie der eigene Körper aussieht. Sie trägt als Hausaufgabe auf, sich zu Hause genau im Spiegel anzuschauen und zu erzählen, wie viele Öffnungen unsere Geschlechtsorgane haben."

(Aufzeichnungen 3. August 2001)

Als Dr. Seri in der nächsten Stunde fragt, wie viele Öffnungen sie denn an sich gezählt haben, drucksen die Schülerinnen herum. Eine meint schließlich, es seien neun und zählt auf: Zwei Nasenlöcher, zwei Ohren, ein Mund, eine Öffnung ‚hinten' und eine ‚vorne' – das macht aber erst acht. Dr. Seri fragt, wie sie AIDS, Menstruation, Geschlechtsorgane und Schwangerschaft unterrichten soll, wenn sie das nicht wissen. „Gibt es keine, die sich im Spiegel angeschaut hat? Nein. Warum nicht?" (Aufzeichnungen 10. August 2001).

Die Schülerinnen bringen der Anzahl ihrer Körperöffnungen offenbar nur ein geringes Interesse entgegen. Im medizinischen Diskurs ist der Blick auf die intimen Stellen des eigenen Körpers jedoch nicht nur legitim, er ist auch erwünscht und notwendig. Die Aufforderung zur Zählung der Körperöffnungen sehe ich im Kontext der Aufforderung zur bereits erwähnten Intensivierung des Selbstbezugs. Der allgemeine Zustand und die Veränderungen des Körpers müssen beobachtet, analysiert und interpretiert sowie errechnet und geplant werden.

Als Gloria schließlich fragt, ob man sicher sein könne, dass die Geburtshelferinnen immer Frauen seien, antwortet Dr. Seri, dass das nicht der Fall sei – es seien auch viele Männer unter den Geburtshelfern. Auf die entsetzten und ungläubigen Rufe der Mädchen antwortet sie:

„Warum seid ihr so verschämt? Wenn ihr später ein Kind bekommt und Wehen habt, werdet ihr von ganz alleine die Beine spreizen: ‚Doktor, helfen Sie mir bloß!'"

(Aufzeichnungen 10. August 2001)

Es ist nicht nur legitim, sich in einem klar medizinisch definierten Rahmen selbst zu betrachten, sondern auch, sich den Blicken und Berührungen anderer auszusetzen. In bestimmten Situationen ist dieses Verhalten sogar völlig ‚natürlich': Entgegen allen gesellschaftlichen Normen und Werten wird man die Beine „von ganz alleine" spreizen. Der kulturellen Bedeutungs- und Interpretationsgewebe vermeintlich entkleidet, stellt sich der Körper in neutraler Nacktheit dem Blick der Wissenschaft.

der ich wohnte, gingen die Schwestern niemals gleichzeitig oder mit ihrer Mutter ins Badezimmer. Als die Schülerinnen auf Dr. Seris Nachfrage angaben, noch nie im Leben einen nackten Mann gesehen zu haben, stieß diese Aussage auf keinerlei Überraschung – eine Bejahung hätte allerdings auch sofort Misstrauen gegenüber der moralischen Integrität der betreffenden Schülerin geschürt.

Dr. Seri verkörpert mit ihrem Habitus überzeugend die Perspektive der objektiven Naturwissenschaft. Im Gesundheitsunterricht wird der Körper zunächst fest in der Welt der Medizin verortet: Er kennt einen Normalzustand und ist in seinen unterschiedlichen Facetten mit Zahlen beschreib- und errechenbar. Der Körper wird von der Person dissoziiert und zu einem Objekt, das beobachtet, gepflegt und kontrolliert werden muss. Der Vergleich der Funktionen des Körpers mit industrieller Produktion macht ihn gleichsam zu einer Maschine, in deren Eigenleben der Mensch regulierend und kontrollierend eingreift.

Die Medizin ist einerseits ein neutraler Bereich, in dem Scham oder Moral keine Bedeutung oder Berechtigung haben und überwunden werden sollten. Der wissenschaftliche Blick auf den Körper ist nicht durch Begehren, sondern durch Wissen motiviert. Was im Alltag aus moralischen Gründen nicht sagbar, sichtbar oder zeigbar ist, hat hier einen legitimen Raum – allerdings auch nur hier. Von Bedeutung ist jedoch nicht nur der professionelle Blick: Die Schülerinnen sollen sich auch selbst beobachten und so Wissen über ihren Körper und seine Funktionen erwerben. Medizinisches Wissen soll einen intensivierten Selbstbezug initiieren.

Erst die medizinische Konstituierung des Körpers macht ihn der staatlichen Biopolitik gegenüber anschlussfähig: Die Reproduktivität des weiblichen Körpers wird durch gezielte Verhütung im Sinne der staatlichen Familienplanungspolitik geregelt. Durch hormonelle oder mechanische Interventionen wird der weibliche Körper so eingestellt, dass er die gewünschte Anzahl von Kindern zum gewünschten Zeitpunkt produziert. An dieser Stelle zeigt sich, dass medizinische, staatliche und religiöse Diskurse sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern in ihrer Verquickung eine besondere Überzeugungskraft erhalten.

Medizinisches Wissen ist, so vermittelt Dr. Seri den Schülerinnen, auch eine Ressource, um Grenzen zu ziehen und unbillige Erwartungen und Schuldzuweisungen abzuwehren. Die Pflicht, zur Erfüllung des *adat* und zur Zufriedenheit der Schwiegereltern Söhne zu gebären, die überholte Gleichsetzung von vielen Kindern mit viel Glück – das alles hat vor der Wissenschaft keinen Bestand. Dagegen kann man sich legitimerweise wehren. Die freiwillige Kontrolle und Disziplinierung des reproduktiven Körpers kann auch zu neuen Handlungsmöglichkeiten führen.

Abschließend lässt sich zusammenfassen, dass das Wissen, das Dr. Seri über den Körper vermittelt, zu ambivalenten Konsequenzen führt. Der reproduktive Körper wird in seiner wissenschaftlich-mechanischen Logik den regulierenden Zugriffen des Staates zugänglich gemacht und im biopolitischen Sinne in den Dienst der Entwicklung der Nation gestellt. Robinson schildert diesen Zugriff wie folgt: „Contraceptives accessed through state-controlled programs allow the operation of state power through women's bodies, a vehicle for inscription in terms of new forms of power that relate to international/global relations rather than the kin- and community-based power relations that were previously so significant in

ordering women's lives" (2001:54). Für Tanah Karo lässt sich jedoch konstatieren, dass die Handlungsfähigkeit von Frauen in den patrilinearen „kin-and community-based power relations" nicht notwendigerweise größer, sondern – vorsichtig formuliert – anders strukturiert ist als im Kontext staatlicher Familienplanung.[228] Das medizinische Wissen über den reproduktiven Körper kann somit auch eine diskursive Ressource darstellen, die mehr Handlungsspielraum im Kontext lokaler Geschlechterverhältnisse ermöglicht.

4.1.3 Der Körper in Gesellschaft

Der Unterricht in gutem Benehmen (*etika*)[229] stellt den sozialen Körper in den Mittelpunkt. Persönliche Hygiene, Kleidung, Körpersprache oder Sexualität werden nicht aus medizinischer oder ästhetischer, sondern unter der Perspektive der Moral und der gesellschaftlichen Gewandtheit diskutiert. Wie esse ich richtig in Gesellschaft? Wie ziehe ich mich richtig an? Wie verhalte ich mich bei offiziellen Anlässen? Wie pflege und präsentiere ich meinen Körper? Beständiger Referenzpunkt ist die Frage, wie die Schülerinnen auf andere einen guten Eindruck machen können und sich als moderne, selbstbewusste, aber auch bescheidene und moralisch gefestigte christliche junge Frauen zu erkennen geben können. Dieser Punkt, der detailreich geschildert wird, stellt die umfassendsten Ansprüche an die Schülerinnen, da sich die innere Transformation zu einer modernen Frau in einem ganz neuen körperlichen Habitus ausdrücken soll. Im Gegensatz zum Unterricht in Gesundheit, in dem der Körper gesellschaftlicher Werte, moralischer Normen und christlicher Werte weitestgehend entkleidet dem neutralen und kühlen Blick der Wissenschaft ausgesetzt wurde, wird er hier ausschließlich im Rahmen religiöser und moralischer Werte sowie sozialer Regeln konstituiert. Was ist ein guter Körper?

Der Unterricht in gutem Benehmen wird von der Person Ibu Gintings getragen. Sie war vor dreißig Jahren Schülerin im ersten Kurs des KWK und heiratete sofort danach den Arzt, der damals das Thema Gesundheit unterrichtete und heute das größte private Krankenhaus in Tanah Karo besitzt. Ihre vier Kinder sind bereits aus dem Haus. Sie ist Mitte fünfzig und trägt klassischen Schick, immer ein Kostüm mit Bluse, elegante Schuhe mit kleinem Absatz, die Haare in einem Knoten, Perlen im Ohr, zwei kleine unauffällige Ringe aus Gold, dezentes

---

[228] Tsing hat für die Meratus Dayak dargestellt, dass sich Geschlechterbeziehungen dadurch transformieren, dass auf lokaler Ebene Männer als Mediatoren zwischen der staatlichen Familienplanungsbehörde und den Frauen agieren und darin eigene Ziele wie den Gewinn lokaler politischer Macht durch die Nähe zu staatlichen Institutionen verfolgen (1993:104ff). Dies ist in Tanah Karo nicht der Fall.

[229] *Etika* ist ein nicht leicht zu übersetzender Begriff: er bedeutet einerseits ‚Ethik' oder ‚moralisches Wertesystem', hat aber auch die Bedeutung von ‚Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens'. Ich werde im Folgenden *etika* mit Regeln übersetzen. Regeln verstehe ich dabei nicht als pragmatische Verfahrensweisen wie beispielsweise Verkehrsregeln, sondern als auf sozialer Übereinkunft gegründete Verhaltensnormen.

Make-up. Ihre Ausstrahlung verändert sofort die Atmosphäre des Raumes, den sie betritt. Sie ist wie ein magnetischer Pol, nach dem sich andere ausrichten: selbstbewusst, lebhaft, warmherzig und extrovertiert mit großen, leuchtenden Augen und ansteckendem Lachen, ohne laut oder jovial zu sein. Den Schülerinnen gegenüber tritt sie explizit als mütterliche Ratgeberin auf. Ihre Erzählungen unterstreicht sie mit ausladender Gestik und lebhafter Mimik und illustriert das Gesagte mit schauspielerischen Einlagen. Sie hat einen ausgeprägten Humor, einen scharfen Witz und macht häufig deftige sexuelle Anspielungen. Wenn sie unterrichtet, hört man das Lachen der Schülerinnen im ganzen KWK. Ibu Ginting geht selbst keiner Lohnarbeit nach, aber es ist kaum vorstellbar, dass im Krankenhaus ihres Mannes etwas ohne ihr Wissen entschieden wird. Sie ist in verschiedenen Gremien der GBKP engagiert und unterrichtet im KWK ehrenamtlich als Mitglied der *Moria Pusat*. Während Dr. Seris Autorität auf ihrer professionellen Rolle als Ärztin beruht, basiert die von Ibu Ginting auf ihrer Lebenserfahrung als verheiratete Frau und Mutter sowie als Angehörige der lokalen Oberschicht. Sie verkörpert das Ideal, das die indonesische Regierung durch die *Panca Dharma Wanita* verwirklicht sehen möchte. Ibu Ginting ist eine Dame und gleichzeitig ein hervorragendes Beispiel dafür, dass Frauen durch eine eigensinnige Interpretation des staatlichen Ideals der Häuslichkeit dieses bis zur Unkenntlichkeit transformieren können.

Im Unterricht geht es um gutes Benehmen im Alltag. Wir[230] sollen lernen, höfliches und gutes Benehmen zu verstehen und zu praktizieren. Der wohlerzogene Mensch – und vor allem die wohlerzogene Frau – hat eine unüberschaubare Menge von Regeln und Vorschriften zu berücksichtigen, die immer auch einen körperlichen Aspekt haben. Die adäquate körperliche Praxis zeugt dabei von der zurückhaltend-selbstbewussten, modernen und christlichen Persönlichkeit einer Frau.

Aber wie sollen wir das alles lernen? Ibu Ginting gibt zu, dass es ein schwieriger Prozess sei, das alles zu lernen, aber wir können das durchaus schaffen. Vielleicht nicht in einem Schritt, aber nach und nach. „Üben, üben, üben!“ ist ihre Devise. Wir sollen uns gegenseitig auf Verfehlungen aufmerksam machen und zu Ordnung, Sauberkeit und Höflichkeit auffordern. Zu Hause auf dem Dorf sollen wir taktvoll, aber nachdrücklich unsere Mütter oder Schwestern auf eventuelle Fehler in Kleidung und Verhalten hinweisen.[231]

[230] Mit dem Gebrauch des Personalpronomens ‚wir‘ möchte ich nicht suggerieren, dass ich den gleichen Status wie die Schülerinnen hatte und so soziale Gleichheit suggerieren, wo klare Differenzen vorherrschten. Ibu Ginting schloss sich (und mich) durch den Gebrauch des Personalpronomens wir (*kita*) jedoch immer in ihre Erläuterungen und Ermahnungen mit ein. Ich spreche im folgenden Text von ‚wir‘, um den Stil ihres Unterrichts wiederzugeben.

[231] Den Schülerinnen wird hier die Rolle als Multiplikatorinnen im ländlichen Kontext zugewiesen, die helfen sollen, ihren weiblichen Verwandten die städtische Modernität im Rahmen einer zivilisatorischen Entwicklungshilfe zu vermitteln. Brüder oder Väter werden nicht als Adressaten von korrigierenden Hinweisen genannt. Das ergibt sich zum einen aus der symbolisch unterle-

Die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens sollten nicht strategisch eingesetzt werden und äußerlich bleiben, sondern uns in Fleisch und Blut übergehen. So schärft sie uns ein:

> *„Am Badezimmer kann man den Charakter einer Frau erkennen. Auch wenn sie sonst mit Lippenstift herumläuft und schick ist – wenn das Badezimmer dreckig ist, weiß man, wie sie wirklich ist."*
>
> (Aufzeichnungen 19. September 2001)

Der Unterricht in *etika* soll also gleichsam von innen nach außen wirken: Haben Frauen erst einen guten Charakter, wissen sie sich von ganz alleine zu benehmen. Eine Diskrepanz zwischen öffentlichem Auftritt und privater Praxis verrät ein charakterliches Defizit.

Ibu Gintings Themen sind soziale Regeln in den Bereichen 1. gesellschaftlicher Umgang, 2. Selbstbewusstsein/ Egoismus, 3. Kleidung, 4. Geschlecht und Sexualität, 5. Badezimmer, WC und Sauberkeit des Hauses sowie 6. Beruf. Ich werde mich auf den folgenden Seiten auf die Aspekte der Themen beschränken, die unmittelbar den Körper betreffen. Welches Wissen wird den Schülerinnen über ihren ‚Körper in Gesellschaft' vermittelt?

Öffentlicher und privater Raum

Da der Unterricht in gutem Benehmen die soziale Dimension des Körpers betont, ist ein immer wiederkehrendes Thema das Verhältnis von öffentlichem zu privatem Raum. Während Ibu Ginting den Schülerinnen zu verstehen gibt, dass gewisse Nachlässigkeiten in Kleidung und sogar Benehmen geduldet werden können, so lange sie sich alleine in den eigenen vier Wänden befinden, ist der Grundtenor ihres Unterrichts jedoch, dass sich gerade in der konsequenten und unterschiedslosen Umsetzung der von ihr vermittelten Normen im öffentlichen wie im privaten Raum die richtige Haltung beweist.

Gleichzeitig erläutert Ibu Ginting die Bedeutung von Privat- und Intimsphäre:

> *„Private oder gar intime Angelegenheiten haben nichts in der Öffentlichkeit zu suchen! Wenn wir uns etwa gerade gestritten haben oder weinen und dann plötzlich Besuch an die Tür klopft, gehen wir niemals mit verweinten Augen zur Tür, sondern waschen uns schnell das Gesicht, fragen höflich, wer da ist, und begrüßen mit einem freundlichen Lächeln unsere Gäste. Wir lassen uns nichts anmerken! Umgekehrt klopfen wir immer an, bevor wir das Haus anderer betreten, damit wir sie nicht in peinlichen Situationen überraschen! Es ist eine Unsitte, ein Haus zu betreten, ohne hereingebeten worden zu sein! Wir müssen auch immer darauf achten, dass die Schlafzimmertür verschlossen ist. Das*

---

genen Position von Frauen, aber auch daraus, dass Männer als in umfassender Hinsicht nicht ‚zivilisierbar' angesehen werden, wie später deutlich werden wird.

> *ist ein privater Raum, in den die anderen nicht gucken dürfen, in dem wir auch in Schlafkleidung herumlaufen können.'*[232]
>
> (Aufzeichnungen 2. August 2001)

Ibu Ginting schärft den Schülerinnen ein, dass die Regeln des öffentlichen Raumes mit wenigen Ausnahmen auch den privaten Raum strukturieren (sollten), während es andererseits eine Privat- und Intimsphäre gibt, die vor der Öffentlichkeit verborgen bleiben muss. Hier wird zum einen zwischen einem ‚Außen' und ‚Innen' im Sinne von öffentlich versus privat/familiär unterschieden und das Innen weiter in privat und intim differenziert. Diese Differenzierung ist in Berastagi ansonsten nicht sonderlich ausgeprägt: Die Haustüren bleiben im Allgemeinen unverschlossen, so lange Familienmitglieder zu Hause sind. Verwandte und Bekannte betreten ohne Vorwarnung das Haus (und damit in den meisten Fällen sofort das Wohnzimmer), Familien schlafen häufig gemeinsam auf dem Boden des Wohnzimmers und Zimmer für einzelne Familienmitglieder werden – in den seltenen Fällen, in denen sie überhaupt vorhanden sind – unregelmäßig genutzt. Der nackte oder nur unzureichend bekleidete Körper gehört allerdings definitiv in den privaten Raum. Bestimmte Prozeduren der Körperpflege können jedoch auch in der Öffentlichkeit stattfinden. So ließ sich die junge Kioskbesitzerin von gegenüber von einer Freundin ‚in aller Öffentlichkeit' vor ihrem Kiosk die Achselhaare auszupfen und die *salons* werden von zahlreichen kurz vorbeischauenden Bekannten bevölkert.

Die eigene Körperpflege sollte laut Ibu Ginting jedoch ausschließlich in privaten Räumen erfolgen. Hinweise auf körperliche Prozesse sind aus der Öffentlichkeit fern zu halten:

> *„Heute können wir die Binden einzeln kaufen und einfach wegwerfen. Binden müssen aber auch richtig eingewickelt werden, sonst können auch Männer unsere Binden im Müll sehen: ‚Aha, so ist es also bei den Frauen!' Denn gibt es Männer, die menstruieren? Nein!"*
>
> (Aufzeichnungen 19. September 2001)

Jeder Raum, so vermittelt uns Ibu Ginting, hat seine eigenen Regeln, die man lernen muss: Der Körper soll im privaten oder intimen Bereich gepflegt und in der Öffentlichkeit präsentiert werden. Wichtig ist vor allem, dass wir uns nicht mit unserem ‚privaten' Körper oder unseren ‚privaten' Gefühlen in die Öffentlichkeit begeben. In den folgenden zwei Abschnitten soll die Präsentation des Körpers in der Öffentlichkeit im Mittelpunkt stehen.

---

[232] „Niemals säubern wir ohne Erlaubnis die Zimmer anderer Menschen, auch nicht das unserer Eltern. Vielleicht hatten die in der Nacht davor Sex, wir fegen unter dem Bett und finden dann das Kondom…" (Aufzeichnungen 2. August 2001).

Die Regeln des guten Benehmens

In der Öffentlichkeit gilt es, Höflichkeit und gutes Benehmen zu zeigen. Ibu Ginting erläutert hier die wichtigsten Regeln in Bezug auf gesellschaftlichen Umgang im Alltag, Respekt vor Älteren und den eigenen Eltern, korrektes Verhalten gegenüber Gästen und korrekte Tischmanieren.

Im Alltag sind Höflichkeit und Freundlichkeit wichtig, wir begegnen anderen mit einem Lächeln, bieten älteren Menschen, Müttern mit Kindern und Kranken oder Behinderten im Sammeltaxi unseren Platz an. Unseren Eltern gegenüber sprechen wir immer in einem höflichen Ton und stemmen nie die Hände in die Hüften, denn das zeugt von Arroganz und mangelnder Kenntnis des *adat*. Höflichkeit und Freundlichkeit haben folglich immer auch eine körperliche Dimension. Ein mürrisches Gesicht, ein aufsässiger Ton, ein faules Sitzenbleiben oder in die Hüften gestemmte Arme zeugen von einem Mangel an *etika* und damit von einem Mangel an Charakter. Respekt als innere Haltung hat einen körperlichen Ausdruck.

Grundsätzlich gilt auch für unseren späteren Beruf, dass wir ordentlich und sauber sein müssen. Unsere Kleidung und auch unsere Sprache sollen außerdem anständig sein. Wir sollen nicht wie auf dem Dorf zu den Kundinnen *Bibi*, also Tante sagen, sondern *Ibu* oder *Kakak* („große Schwester').[233] Und wenn Kundinnen vom Dorf kommen, dann sollen wir sie nicht anders behandeln als Kundinnen aus der Stadt! Man muss zu allen Kundinnen gleichermaßen höflich sein! (Aufzeichnungen 11. November 2001).

Während diese Aspekte sehr kursorisch abgehandelt werden, sind die Tischmanieren von zentraler Bedeutung. Bei den Mahlzeiten im KWK essen die Schülerinnen mit Ausnahme von Nelly, die in der Verwaltung der Stadt Medan arbeitet, häufig mit der Hand, sie schmatzen und rülpsen, sie erzählen, lachen und rufen mit vollem Mund. Ibu Ginting macht jedoch schnell klar, dass es hier viel zu lernen gibt: Angemessene Kleidung bei gesellschaftlichen Einladungen, Schmatzen, Schlürfen, Rülpsen, mit den Fingern oder mit Gabel und Löffel essen – alles wird detailliert erklärt. Eine lange Reihe von Regeln prasselt auf die Schülerinnen ein:

> *„Immer nur in ordentlicher Kleidung essen – alleine im Zimmer kann man machen, was man will, auch ohne Oberteil essen – das machen ja vor allem Männer gerne: Schwitzend und stinkend nach Hause kommen und sich dann, weil es heiß ist, mit nacktem Oberkörper zum Essen setzen. Ganz wichtig: Die Geräusche! Schmatzen ist absolut unmöglich, wenn das Essen im Mund ist, hält man den Mund geschlossen! Man spricht andere Leute auch nicht an, wenn sie gerade den Mund voll haben. Man darf beim Essen reden, aber nur mit leerem Mund. Schlürfen beim Trinken ist schlechtes Benehmen, ebenso aufstoßen und rülpsen – sie macht all das mit ausgeprägter Mimik vor. Wie kommt man*

[233] *Kakak* ist eine respektvolle Anrede für Frauen, die älter sind als man selbst, aber noch nicht das *Ibu*-Alter erreicht haben.

an Essen, das weiter weg steht? Man fragt höflich die Person, die am nächsten dran sitzt und steht keinesfalls auf, um es sich selber zu holen. Notfalls sollte man auf das erwünschte Essen verzichten, wenn es zu schwierig wäre, daran zu kommen. Darf man gehen, sobald man fertig ist? Auf keinen Fall! Auch wenn wir schläfrig und satt sind und uns heiß ist: Immer warten, bis alle fertig sind! Bei einem Büffet darf man sich auf keinen Fall den Teller beim ersten Mal mit allem voll häufen, was man gerne essen möchte – dann schmeckt ja auch nichts mehr. Man nimmt mehrmals, jedes Mal wieder mit einem sauberen Teller und auf jeden Fall nur so viel, wie man tatsächlich essen kann und will. Wenn Gäste da sind, sollte man mit dem Löffel essen. Wisst Ihr schon, wie man mit einem Löffel isst? Wenn man das nicht kann, ganz höflich fragen, ob es cuci tangan[234] *gibt. In Situationen, in denen man mit Besteck essen muss: Habt keine Angst! Sitzt nicht da wie vom Donner gerührt, entspannt Euch und denkt einfach daran, dass man den Löffel zum Mund und nicht den Mund zum Löffel führt. Noch einmal zum* cuci tangan. *Wie sauber ist die Schale noch, wenn sich zehn Leute bereits darin die Finger gesäubert haben? Am besten ist ein* cuci tangan *pro Person. Man darf auch auf keinen Fall in den Zähnen herumstochern und die Krümel dann ausspucken oder gar die Hand danach im* cuci tangan *abwaschen! Zahnstocher kann man benutzen, aber nur hinter vorgehaltener Hand oder im Badezimmer. Ein* cuci tangan *muss immer rechts, das Glas immer links stehen, damit man es nicht mit den schmierigen Fingern zum Mund führen muss. Löffel rechts, Gabel links, bei den Amerikanern Gabel links, Messer rechts. Das ist die* etika *des Essens.“*

(Aufzeichnungen 2. August 2001)

Für gemeinsame Mahlzeiten im alltäglichen familiären Kontext gilt lediglich, dass man nur mit der rechten Hand isst, beim Sitzen nicht mit den Fußsohlen auf andere zeigt, Frauen den Männern das Essen servieren und alten Menschen dadurch Respekt erwiesen wird, dass man sie immer wieder auffordert, noch mehr zu nehmen. Diese Vorschriften stellen eine wahre Explosion an Verhaltensregeln dar. Die Situation bei Tisch, so wird jetzt deutlich, erfordert eine ständige Kontrolle des eigenen Körpers. Er darf keine Geräusche machen, er muss seine unmittelbaren Bedürfnisse und seine Gier zügeln und den sozialen Erfordernissen unterordnen. Die Präsenz des Körpers sollte, so lässt sich schlussfolgern, im sozialen Umgang auf ein Minimum reduziert werden. Die Beherrschung der Tischsitten und damit des eigenen Körpers beweist die gesellschaftliche Gewandtheit. Von Männern ist in dieser Hinsicht nicht viel zu erwarten:

[234] *Cuci tangan*, wörtlich ‚Handwäsche', sind Schalen mit Wasser, die für diejenigen, die mit der Hand essen, zum Säubern der Finger auf dem Tisch stehen.

„Haben wir nicht alle schon beobachtet, dass Männer bei Festen häufig beim Essenausteilen den Gästen das Fleisch mit den Fingern auf die Teller legen?[235] *Eben haben sie noch am Zaun gestanden und gepinkelt und jetzt… Brrr! Niemals!“*

(Aufzeichnungen 2. August 2001)

Das gute Benehmen impliziert dabei auch immer einen gesellschaftlichen Aufstieg. Ibu Gintings Frage, ob die Schülerinnen schon wüssten, wie man mit dem Löffel isst, verweist auf diesen Kontext. Während in Tanah Karo auf dem Dorf und in einfacheren Kreisen das Essen mit der (rechten) Hand selbstverständlich ist, isst man in der Mittel- und Oberschicht vermehrt mit Besteck. Ohne es explizit zu machen, erzählt Ibu Ginting von einer Welt – ihrer Welt –, die den Schülerinnen bisher unbekannt ist: „Bei Tisch: Immer höflich sein! Es könnte immerhin die Frau des Landrats sein, die neben Euch sitzt“ (Aufzeichnungen 2. August 2001). Da es relativ unwahrscheinlich ist, dass die Schülerinnen demnächst tatsächlich mit dem Landrat an einem Tisch sitzen, scheint mir der Sinn dieser Bemerkung eher im symbolischen Bereich zu liegen: Das antizipierte neue Leben stellt die Schülerinnen in gesellschaftlicher Hinsicht vor ganz neue Herausforderungen, denen sie sich durch die Beherrschung der angemessenen Körperpraxen gewachsen zeigen müssen. Hier geht es anders zu als auf dem Dorf!

Die Regeln der Sauberkeit

Hygiene wird zum einen als Sauberkeit im Haus und unmittelbaren Lebensumfeld, zum anderen als Reinlichkeit des eigenen Körpers thematisiert. Auf den Aspekt der Hygiene im Lebensumfeld, die sich nur mittelbar auf konkrete Körperpraxen bezieht, gehe ich hier nicht weiter ein.[236] Festzuhalten ist lediglich, dass die Sauberkeit des Hauses und des öffentlichen Raumes im KWK als besonderes Problem der Karo gilt. So konstatiert Ibu Ginting bei ihren Ausführungen über die richtige Reinigung des Hauses seufzend: „Für uns Karo und die Batak allge-

---

[235] Hier sei daran erinnert, dass die verwandtschaftliche Differenzierung in *kalimbubu* und *anakberu* die geschlechtliche Arbeitsteilung aufhebt. Auch männliche *anakberu* kochen und bedienen bei Beerdigungen oder Hochzeiten.

[236] Den nachlässigen Umgang mit Müll im Alltag interpretiert Ibu Ginting als Zeichen einer nationalen Unreife: „Ibu Ginting erzählt, dass sie zu Besuch in Deutschland war und ihr ein Deutscher erzählt hat, wie dreckig er Berastagi fand: Dreck auf dem Basar, Plastiktüten, Hunde, die dazwischen herumlaufen, Gemüsereste und Gestank. Da war sie sehr *malu*, das war ihr sehr peinlich. Müll muss man immer in einen Mülleimer werfen, aber hier wird einfach alles auf die Straße geworfen: Bananenschalen, Plastiktüten, die Bananenblätter, in denen *nasi bungkus* (warme Speisen zum Mitnehmen) eingepackt werden. Wir sollen Müll immer in Plastiktüten einwickeln und in die Mülltonne werfen. *Ini harus dibiasakan! Ini harus diobah!* Das müssen wir verinnerlichen, das müssen wir befolgen! Auch gegenüber vom KWK liegt ein stinkender Müllhaufen, dabei sind die Nachbarn alle Mitglieder der GBKP! Es sieht einfach scheußlich aus! Sie erzählt von der Mülltrennung in Deutschland: Vorbildlich! Schon die kleinen Kinder beherrschen es!“ (Aufzeichnungen 19. September 2001).

mein ist Sauberkeit das Schwierigste, wirklich sehr schwierig!" (Aufzeichnungen 19. September 2007).[237]

> *„Ibu Ginting erläutert, dass das Gebot der Sauberkeit auch für uns gilt. Die Zeiten, wo man nur einmal in der Woche badet, sind vorbei. Hände und Fingernägel müssen gepflegt sein – wie sieht das aus, wenn die Kleider schick, die Fingernägel aber schwarz sind? Nach der Toilette immer auch die Fingernägel überprüfen, da sitzt es auch drunter, das können wir riechen!*[238] *Wie ist es mit unserem Haar? Es muss immer sauber gewaschen und ordentlich frisiert sein! Wer von uns ist nachlässig beim Haarewaschen? Ach, es ist zu kalt? Keine Entschuldigung! Man muss drei Mal in der Woche die Haare waschen, weil sie sonst stinken, denn wir schwitzen auch am Kopf. Auch die Füße müssen immer sauber sein, am besten mit einer Bürste schrubben. Auch der Körper schwitzt – was kann man da machen? Hat die Mutter schon erklärt, dass man sich nach dem Waschen mit Betelblättern die Achselhöhlen abreiben kann und dann nicht mehr stinkt? Wenn eine Freundin nach Schweiß riecht: Sagt es ihr! Das ist kein Grund, sauer zu werden, wenn uns jemand auf diese Art hilft. Vielleicht riecht man es selbst nicht mehr, weil man so daran gewöhnt ist, aber andere riechen es aus fünf Metern Entfernung, und was hilft schöne Kleidung, wenn man stinkt?"*
>
> (Aufzeichnungen 22. August 2001)

Die persönliche Hygiene wird im Gesundheitsunterricht nur sehr peripher thematisiert.[239] Der breite Raum, den dieses Thema dagegen im *etika*-Unterricht einnimmt, weist meiner Interpretation nach darauf hin, dass Sauberkeit nicht im Sinne von Hygiene primär als medizinische Notwendigkeit, sondern im Sinne von Reinheit als Ausdruck eines Charakters interpretiert wird, dem gleichsam alles Schmutzige fremd ist. Sauberkeit ist modern, mangelnde Disziplin und Regelhaftigkeit in der persönlichen Hygiene ist rückständig.

---

237 Sie sagte auf Indonesisch: „*Kita orang Karo dan Batak, kebersihan yang paling sulit, sulit sekali*!" Ich interpretiere diese Aussage als lokale Fortschreibung missionarischer/kolonialer Einschätzungen: In den Augen der Missionare galten die Karo schon immer als dreckig. Auch während meiner Feldforschung wurde von deutschen MitarbeiterInnen der kirchlichen Entwicklungshilfe immer wieder die mangelnde Sauberkeit und Hygiene der Karo kritisiert. Schließlich wurde sogar vorgeschlagen, dass die Praktikantin der evangelischen Fachhochschule Oldenburg, die für drei Monate im KWK arbeitete, mit den Schülerinnen ein Projekt zum Thema Sauberkeit durchführen sollte. Die Praktikantin lehnte jedoch mit dem freundlichen Hinweis ab, dass sie es selber nicht so mit dem Putzen habe.

238 In Tanah Karo benutzt man wie in anderen Regionen Indonesiens kein Toilettenpapier, sondern die linke Hand, um sich mit Wasser zu säubern. Die linke Hand ist deshalb unrein und darf weder zum Essen noch zu kommunikativen Zwecken benutzt werden.

239 Dr. Seri erwähnte Körperhygiene lediglich in zwei Kontexten: Wir sollten uns vor dem Besuch bei der Hebamme oder dem Geburtshelfer an undefinierten Stellen waschen und während des Stillens auch die Brüste sauber halten. „Es gibt viele Kinder, die zwar fröhlich und gut genährt, aber leider *bodoh*, dumm sind. Das kann von unsauberen Brüsten während des Stillens kommen" (Aufzeichnungen 21. September 2001).

Die Regeln der Bekleidung

Über Kleidung kommunizieren wir, dass wir die Bedeutung des gesellschaftlichen Kontextes verstehen und unsere soziale Position kennen. Ibu Ginting erläutert:

> *„Warum ist Kleidung wichtig? Wir sollen uns nur einmal vorstellen, nackt durch die Straßen zu laufen, was würden wir da machen? Die Brüste und die Scham bedecken. Deshalb ist Kleidung wichtig! Wo immer wir hingehen, müssen wir auf unsere Kleidung achten! Wir können am Gesicht einer Person schon viel erkennen, aber an der Kleidung noch mehr. Kleidung muss gut sitzen und dem Ort und dem Zeitpunkt angemessen sein. Sie muss auch nicht teuer, aber sauber und ordentlich sein. Immer daran denken: Kleidung muss zum Anlass und zu unserem Körper passen und sich an den Normen unseres* adat *orientieren!"*
>
> (Aufzeichnungen 22. August 2001)

Kleidung ist in dreierlei Hinsicht von Bedeutung: Aus ästhetischer Perspektive bietet Kleidung die Möglichkeit, unsere körperlichen Schwächen zu kaschieren, die Stärken zu betonen und so attraktiv auszusehen. Aus sozialer Perspektive beweisen wir durch dem Anlass angemessene Kleidung unsere Versiertheit im gesellschaftlichen Umgang. Aus moralischer Perspektive schließlich bietet Kleidung die Möglichkeit, unseren guten Charakter und den Respekt vor moralischen Normen unter Beweis zu stellen. Ich möchte diese drei Punkte kurz skizzieren.

Ästhetische Bekleidungsnormen

Die Wahl der richtigen Kleidung für den eigenen Körper setzt die Selbstanalyse voraus: Ist die Kleidung dem eigenen Körper angemessen? Bin ich dick oder dünn? Habe ich einen hellen oder dunklen Teint? Wir Frauen, so Ibu Ginting, gucken ja immer, was andere Schönes tragen und wollen das dann auch, ohne darauf zu achten, ob uns das steht. Es ist ein Irrtum zu glauben, dass das, was anderen steht, auch an uns gut aussieht! Wer sich wirklich mit Mode auskennt, sieht gleich, ob etwas zum eigenen Teint und Typ passt oder nicht. Wir sollen immer das wählen, was zu uns passt: Wir als Frauen müssen wissen, wie wir unseren Körper bedecken. Man kann, so erläutert sie, Körperformen durch Farben beeinflussen, so z.B. einen langen Oberkörper und kurze Beine optisch strecken. Man muss nur aufpassen, dass man nicht genau das Falsche macht! Daraufhin folgen unzählige Regeln für Dicke und Dünne in Bezug auf dunkle und helle Farben, große und kleine Muster. Unter anderem sollen Dicke keine enge Kleidung tragen, da sieht man den dicken Bauch und alles andere, sodass uns die Männer hinterher pfeifen. Dünne Frauen dürfen dagegen enge Kleidung tragen, das sieht allerdings der mangelnden Oberweite wegen auch oft nicht so gut aus. Dicke Frauen sollen außerdem weder Schulterpolster noch Puffärmel noch etwas tragen, was eng am Hals anliegt. Das sehe man heute bei Corah, einer der Schülerinnen, dass ihr der Rollkragenpullover nicht steht. Kurze Ärmel nur bei dunklen Farben!

Und immer aufpassen, dass man die Brustwarzen nicht durch das Oberteil sieht! (Aufzeichnungen 22. August 2001). Es ist kaum möglich, bei der Vielzahl der Regeln den Überblick zu behalten.

Zusätzlich zum Thema Bekleidung im *etika*-Unterricht führt Adriane, eine deutsche Praktikantin, eine kurze Einheit zum Thema ‚Mode und Farben' durch und erläutert eine Vielzahl weiterer Regeln. Neben einer allgemeinen Farbenlehre und ausführlichen Erklärung, welche Schnitte und Farben welche Körperformen bzw. -teile kaschieren oder unterstreichen, müssen die Schülerinnen hier die Jahreszeitentypen mit den jeweils passenden Kleidungsfarben lernen, um in ihrem zukünftigen Beruf die Kundinnen besser beraten zu können.[240] Da die Bandbreite an Haar- und Augenfarben in Indonesien allerdings nicht sehr groß ist, bleibt dieses Thema nur von geringem Nutzen.[241] Darüber hinaus erklärt Adriane, dass man immer Farben tragen müsse, die entweder gar keinen oder einen sehr starken Kontrast zum eigenen Teint darstellen. Ein nur geringer Kontrast sehe unvorteilhaft aus. Die Schülerinnen müssen alle einzeln nach vorne kommen, um sich nach eingehender Begutachtung durch die Mitschülerinnen sagen zu lassen, ob die Farben ihrer Kleidung einen passenden oder unpassenden Kontrast zu ihrem Teint darstellen.[242] Die Aufforderung zur Selbstanalyse des *salon*- und Gesundheitsunterrichtes wird hier fortgesetzt. Der begutachtende und urteilende Blick wissender Anderer soll sukzessive verinnerlicht werden.

Gesellschaftliche Bekleidungsnormen

Wie schon die Tischsitten, so implizieren auch die Bekleidungsregeln zu konkreten gesellschaftlichen Anlässen Fragen der gesellschaftlichen Schichtzugehörigkeit: Kleidung muss dem Ort und der Zeit angemessen sein. Ganz offensichtlich soll hier den Schülerinnen die Fähigkeit vermittelt werden, einen anderen – und besseren – Geschmack zu entwickeln. Ibu Ginting fängt mit grundsätzlichen Fragen an: Wenn auf einer Einladung ‚formelle Kleidung' steht, was ist damit gemeint? Das

240 Nach der Idee der Jahreszeitentypen werden alle Menschen entsprechend ihrer Haut-, Haar- und Augenfarbe als Frühlings-, Sommer-, Herbst- oder Wintertyp kategorisiert, denen wiederum bestimmte Farben stehen oder nicht.

241 Im Gegensatz zu dem wenig anwendungsorientierten Farbtypen-Unterricht stieß die Zeitschrift *Cosmopolitan*, die Adriane als Anschauungsmaterial mitgebracht hat, auf sehr großes Interesse, da hier eine Modestrecke zu Männer-Unterhosen zu finden war. Die Schülerinnen waren sich unter lautem Gelächter sehr schnell einig, auf den Fotos lauter Beispiele für den Typ ‚Herbst' (*musim gugur)* gefunden zu haben. *Musim gugur* heißt übersetzt ungefähr ‚Saison des Fallens'.

242 Vor einem Publikum so kritisch betrachtet zu werden löste in manchen Schülerinnen äußerstes Unbehagen aus. Ich zitiere aus meinen Aufzeichnungen: „Juita kommt nach vorne und ist offensichtlich völlig verstört. Wie ist ihr Gesicht? Braun. Stellt die Kleidung einen guten Kontrast dazu dar? Es wird abgestimmt: Wer findet sie passend? Ja, stimmt, der Kontrast ist gut. Dann muss sie die Jacke öffnen und über die Schultern streifen. Wie sieht es mit dem T-Shirt aus, einem Poloshirt in dunkel- und hellgrau mit zwei apricot-farbenen Streifen? Schon fast Pastell, meint Adriane. Es tut fast weh, Juitas Pein mit ansehen zu müssen. Wie ist der Kontrast zum Teint? Zu gering, also eine schlechte Kombination" (Aufzeichnungen 13. August 2001).

bedeutet Nationalkleidung (*pakaian nasional*), also *sarong, kebaya* und *sanggul*. Und wenn es heißt ‚angemessene Kleidung' (*pakaian sopan*)[243]? Das ist schicke und elegante Kleidung. Immer daran denken: Wenn wir uns nicht sicher sind, was die angemessene Kleidung ist: anständige und elegante Kleidung macht immer einen guten Eindruck!

Es folgen unzählige Vorschriften: Wie kleiden wir uns für die Arbeit im Büro, zur Kirche, zur Beerdigung, wie viel Schmuck dürfen wir tragen? Was darf man zu welchem Anlass miteinander kombinieren, was nicht?

> *„Gehen wir mit* kebaya *zum Strand? Nein. Mit enger Kleidung in die Kirche? Nein. Ebenfalls wichtig sind Schuhe, Tasche und Frisur: Darf man zum Rock Sandalen tragen? Nein. Darf man zu Rock oder* kebaya *Schuhe mit dicken Sohlen tragen? Nein! Zu Rock und Bluse darf man Taschen mit langem Schulterriemen tragen, zu* kebaya *und Rock aber niemals. Immer nur Taschen mit kurzem Riemen! Kleine Menschen müssen hohe Schuhe tragen. Und wir Frauen gehen ja auch gerne mit der Mode."*
>
> (Aufzeichnungen 22. August 2001)

Da sich die Öffentlichkeit, in der wir unseren Körper bekleidet präsentieren, in verschiedene soziale Anlässe aufsplittert, können auch Kleidungsstücke aus den Randbereichen des Tragbaren durchaus ihren Platz finden. So kann man etwa kurze Hosen, die Ibu Ginting ansonsten kategorisch für nicht tragbar erklärt – wir haben immerhin ein *adat* und kennen gesellschaftliche Normen! (*masih beradat, masih sosial*) –, in der Freizeit tolerieren. Das gilt allerdings nur, wenn sie mindestens eine Handbreit unter dem Knie enden. Und wenn wir *etika* besitzen, öffnen wir nie mit kurzen Hosen die Tür, sondern ziehen uns schnell um, bevor wir die Gäste herein bitten.

Eine immer wiederkehrende Bemerkung ist in diesem Kontext die Wendung *tetapi pada tempat!* – aber am richtigen Ort! Dr. Seri zum Beispiel, die in Bekleidungsfragen etwas toleranter ist, sieht nur wenige Kleidungsstücke als grundsätzlich unanständig an. Es kommt vielmehr darauf an, zu wissen, an welchem Ort – und in geringerem Umfang auch, zu welcher Zeit – man welche Kleidungsstücke tragen kann. So führt sie im Kontext von Erläuterungen über die weibliche Brust aus:

> *„Bei der Kleidung sind jetzt ja gerade enge Oberteile, bauchfreie Tops und enge Hosen in Mode.* Bagus, tetapi pada tempat! *Sehr schön, aber am richtigen Ort! Auch ein Bikini ist sehr hübsch, den sollte man aber am Schwimmbecken tragen und nicht etwa hier im Hof des KWK."*
>
> (Aufzeichnungen 4. August 2001)

Ibu Ginting stellt nachdrücklich fest, dass wir uns in angemessener Kleidung rundum wohl fühlen und das wiederum unser Selbstbewusstsein stärkt, sodass wir

[243] *Sopan* bedeutet wörtlich ‚höflich'.

uns in Gesellschaft sicherer bewegen. Voraussetzung dafür ist wiederum Wissen, denn nur mit dem entsprechenden Wissen werden wir unsere Kleidung geschickt wählen können.

Moralische Bekleidungsnormen

Besonders großen Raum nimmt die Frage der moralisch angemessenen Bekleidung des eigenen Körpers ein. Wie kann ich mich meinem *adat* und meiner Religion angemessen kleiden? Diese Frage ist meiner Interpretation nach deshalb so zentral, weil die Schülerinnen einerseits beständig aufgefordert werden, als Zeichen der Modernität mehr aus sich zu machen, auf eine angenehme Erscheinung zu achten, modisches Bewusstsein zu beweisen und mit diesem sicheren Gefühl der Attraktivität mehr Selbstbewusstsein zu gewinnen. Andererseits laufen sie damit beständig Gefahr, die Grenze zur Unmoral zu überschreiten. Hier zeigt sich die Ambivalenz der bewussten Gestaltung des Körpers am deutlichsten. Diese Frage ist auch deswegen zentral, weil von Männern nicht erwartet werden kann, ihren Körper und ihr Begehren zu kontrollieren. Frauen sind dafür zuständig, die potentiell destruktive Sexualität der Männer durch ein ihrer Rolle als Schwester, Mutter, Tochter oder Ehefrau angemessenes Verhalten und entsprechende Kleidung in kulturell legitime Bahnen zu kanalisieren und so beiden Geschlechtern zu ermöglichen, Moral und Anstand zu wahren.

Frauen, so Ibu Ginting, stellen sich oft blöd an. Sie laufen mit enger Kleidung und wallenden Haaren herum und wundern sich dann, wenn Männer handgreiflich werden. Aber Männer müssen dann zufassen! Sie hat eine Frau auf dem Markt gesehen, die mit eng anliegender Kleidung herumlief und so aussah, dass sogar ihr schon der Mund offen stehen blieb. Dann kam ein Mann und musste sie einfach anfassen. Sie imitiert pantomimisch einen Mann, der nicht mehr Herr seiner Sinne ist. Als die Frau sich darüber beschwerte, hat sie zu ihr gesagt: „Stell Dich nicht an! Reg' Dich nicht darüber auf! Du bist selber schuld!" Und die anderen, die drum herum standen, haben zustimmend gelacht. (Aufzeichnungen 12. September 2001)

Die Kleidung ist wichtig, so Ibu Ginting, denn sonst sind Männer gleich interessiert. Nie enge Hosen tragen, das bringt die Männer auf schlechte Gedanken! So ist das Denken der Männer einfach! Hier zeigt sich deutlich die Verantwortung, die Frauen für die Moral beider Geschlechter zu tragen haben. Da Männer nicht in der Lage sind, ihre Sexualität zu kontrollieren, müssen Frauen mit kühlem Kopf und geschickter Kleidung die männliche Sexualität entschärfen.

Andererseits ist ein ansprechendes Äußeres auch wichtig, um das Begehren des Ehemannes für seine Frau wach zu halten und ihn von außerehelichen Affären abzuhalten.

> *„Warum gibt es denn außereheliche Affären? Weil die Regeln der Körperpflege zu Hause nicht umgesetzt werden! Die Ehefrau läuft immer in alter Kleidung herum, sie lässt*

sich gehen. Das ist eben der Fehler der Frauen bei den Karo, manchmal laufen Frauen sogar dann ohne BH herum, wenn die Brüste schon so hängen, dass man damit auf dem Tisch Fliegen totschlagen kann. Dann sitzt da die Sekretärin in seinem Büro, immer schick und mit Lippenstift… mmmh! Zack! Schon ist das Begehren geweckt!"

(Aufzeichnungen 19. September 2001)

Andererseits stellt eine zu große Attraktivität wieder eine Gefahr für die Ehe dar: Die Ehefrau eines befreundeten Arztes, erzählt Ibu Ginting, läuft immer in zu kurzen Röcken herum, und nun hat der Ehemann eine Affäre angefangen… kein Wunder! (Aufzeichnungen 22. August 2001). Die Grenze zwischen Attraktivität und Unmoral ist feiner, als man denkt.

Auch hier im KWK gilt es, die Gedanken der wenigen anwesenden Männer nicht durch falsche Bekleidung auf Sex zu bringen.[244] Als Ibu Ginting erläutert, dass es als Frau immer vorzuziehen sei, einen Rock statt einer Hose zu tragen, fragt eine *salon*-Schülerin, wie sie das machen sollten, denn im Unterricht müssten sie zum Frisieren ja auch die Modellköpfe zwischen die Knie klemmen. Ibu Ginting antwortete, dass es natürlich sinnvoller sei, eine Hose zu tragen: Was wäre sonst mit Bapak Lukas, dem *salon*-Lehrer? Der würde dann nicht mehr die Puppe kämmen, wie sie pantomimisch vorführt, sondern ... und sie streicht über einen imaginären Penis zwischen ihren Beinen. (Aufzeichnungen 2. August 2001)

Was soll man tun, wenn Kunden einem im *salon* unmoralische Angebote machen?

„Noch ein Hinweis für die salon-*Schülerinnen: In manchen* salons *gibt es viele Männer. Es gab schon mal eine Schülerin im KWK, die gar kein Praktikum gemacht hat, sondern nur mit den Bapak mitgegangen ist. Manchmal fassen die Männer uns am Arm oder an der Hand an, wenn wir ihnen die Haare waschen. Da müssen wir mutig sein: ‚Bapak, ich bin in* etika *und Religion unterrichtet worden, ich bin eine Schülerin des KWK!' Auch unsere Kleidung darf der Männer wegen nicht zu eng sein. Sonst sind wir vor dem Praktikum noch anständig und nach dem Praktikum bei einem Bapak. Außerdem sündigen wir und beschmutzen den Namen unserer Kirche."*

(Aufzeichnungen 11. November 2001)

Ebenfalls zu beachten ist, dass man sich beim Toupieren und auch beim Haare-Schneiden – hier wiederum vor allem bei den Männern – nicht direkt vor die Kundin oder den Kunden stellen darf, sondern höchstens auf der Höhe der Ohren stehen bleiben darf. Alles andere ist schlechtes Benehmen. Obwohl die Arbeit am Körper einer anderen Person eine (zu) große physische Nähe voraussetzt, beweist die Einhaltung des angemessenen körperlichen Abstands, dass wir uns der

[244] In den Hausregeln des KWK ist enge Kleidung verboten. Dieses Verbot hat jedoch keine nennenswerten Auswirkungen auf die Bekleidungspraxen der Schülerinnen. Dazu mehr unter 6.2.5.

Implikationen und Komplikationen dieser Nähe bewusst sind und daran kein Interesse haben.

Auch im familiären Rahmen müssen die Schülerinnen als Töchter für die moralische Integrität der männlichen Verwandten sorgen. Die Karo, so Ibu Ginting, hätten mit der kulturellen Institution *rebu*, dem Meidungsgebot, das unter anderem Väter und Töchter betrifft, eine sehr kluge Lösung gefunden:

> *„Als Mädchen vergessen wir vielleicht, dass wir schon groß sind und denken, ach, mein lieber Vater, aber der sieht unseren Körper durchaus (sie lässt die Augen über einen imaginären weiblichen Körper schweifen) und dann wird es schwierig. Niemals vor dem Vater kurze Hosen tragen! Lesen wir nicht immer in der Zeitung, dass Väter ihre Töchter vergewaltigen? Wir dürfen den Männern einfach keine Gelegenheit bieten, dass etwas passiert, und da müssen wir auch an unsere männlichen Familienangehörigen denken!"*
>
> (Aufzeichnungen 2. August 2001)

Moralisch motivierte Kleidungsnormen für Männer gibt es dagegen nicht. Frauen, so ist nach Ibu Gintings Erläuterungen zu vermuten, reagieren offensichtlich nicht auf zur Schau gestellte Reize des männlichen Körpers. Sie treten in diesem Kontext daher immer als Begehrte, nie als Begehrende auf. Körperliche Übergriffe von Männern sind entsprechend die Folge des Versagens von Frauen, mittels angemessener Bekleidung männliches Begehren erst gar nicht zu wecken oder konstruktiv im Rahmen der moralischen Normen zu kanalisieren. Diese Normen erscheinen in Ibu Gintings kategorischer Darstellung als überzeitliche Orientierungspunkte, denen sich auch die Mode unterzuordnen habe: Der Mode dürfe man nur folgen, wenn sie angemessen sei. Röcke, die vorne lang sind und hinten einen Schlitz bis zum Po haben, gehören definitiv nicht dazu. Angesichts ihrer eindringlichen Ausführungen zu diesem Thema war ich höchst überrascht, als ich in einem alten Fotoalbum ein Foto des ersten Ausbildungsjahrgangs von 1971 sah, auf dem alle Schülerinnen – auch die junge und überaus attraktive Ibu Ginting – Minikleider trugen, die unübersehbar eine Handbreit ÜBER dem Knie endeten.

Wissen um die normgerechte Bekleidung von Frauen und Mädchen hat eine elementare Funktion in der Aufrechterhaltung der moralischen und sozialen Ordnung, da sie hilft, den Körper sozial akzeptabel zu inszenieren. Einem angemessen disziplinierten und gut gekleideten Körper wird die gesellschaftliche Akzeptanz nicht verwehrt bleiben.

Die Regeln des Begehrens

An dem Tag, an dem Ibu Ginting ankündigt, dass es nun um Kenntnis, Kontrolle und Auswirkungen von Sexualität gehen wird, herrscht atemlose Spannung im

Raum (Ethnologin eingeschlossen).[245] Nach meiner Einschätzung lag das weniger daran, dass die Schülerinnen bis dahin keine Ahnung von Sexualität hatten, sondern dass dieses Thema fast ausschließlich unter dem Aspekt des Verbots thematisiert wird.[246]

Wie schon im Gesundheitsunterricht gilt, dass Sexualität grundsätzlich und ausnahmslos in – und nicht vor oder außerhalb – der Ehe praktiziert werden darf. „Habt auf keinen Fall Sex!" ermahnt Ibu Ginting die Schülerinnen unmissverständlich (Aufzeichnungen 12. September 2001). Wie bereits deutlich wurde, stellt der weibliche Körper jedoch einen Reiz dar, auf den Männer reagieren müssen und dessen Präsentation von Frauen deshalb vorsichtig kalkuliert werden muss. „Wir Frauen wecken immer sexuelles Begehren. Daran müssen wir denken und es sagt auch etwas über die Natur der Männer", sagt Ibu Ginting (Aufzeichnungen 12. September 2001). Was müssen wir nun wissen, um die Klippen und Untiefen dieses Themas moralisch angemessen zu bewältigen?

Ibu Ginting ist überzeugt davon, dass es vor allem Unwissenheit ist, die Frauen in unmoralische Situationen geraten lässt, und betont entsprechend die Bedeutung von Wissen über Sexualität: „Wenn wir fest im Glauben sind und über Sex Bescheid wissen, dann ist uns klar, was wir dürfen und was nicht" (Aufzeichnungen 30. August 2001). Leider sei das viel zu wenig der Fall: Die jungen Frauen

245 Mich verwunderte zu Beginn meines Aufenthalts, dass Gespräche über Sexualität eine viel größere Rolle im Alltag einnahmen, als ich es aus meiner eigenen Gesellschaft kannte. Es wurde eigentlich unablässig und geradezu obsessiv über Sexualität geredet: *free sex* im Westen, die Nachbarschaft zu Bandar Baru, dem angeblich sogar auf Java, in Malaysia und Singapur bekannten Ort der Prostitution, die zunehmende Zügellosigkeit der Jugend, der an der Vielzahl von außerehelichen Affären abzulesende Verfall der Moral, die unmoralische Bekleidung anderer. Man ging davon aus, dass ein Mann und eine Frau, die sich alleine in einem Raum befinden, sofort die Gelegenheit zu einer sexuellen Begegnung nutzen würden. In Bezug auf Sexualität schien sich Tanah Karo in einem beständigen Erregungszustand zu befinden. Die lokale Überzeugung, dass jede Begegnung zwischen einem Mann und einer Frau ein sehr mächtiges sexuelles Potential birgt, setzte mich bei – aus meiner Perspektive völlig harmlosen – Begegnungen mit Männern beständig unter den paradoxen Druck, ein sexuelles Interesse, das ich gar nicht hatte, nach außen deutlich wahrnehmbar zu negieren. Angesichts dieser gesellschaftlichen Obsession wunderte es mich, dass im lokalen Selbstverständnis Sexualität jedoch eine äußerst geringe Rolle spielte, eine viel geringere zumindest, als sie dem vermeintlich völlig sexualisierten ‚Westen' zugeschrieben wurde. Da über Sexualität nur im Kontext von Verbot und Kontrolle geredet wurde, so meine Interpretation, wurde sie eben auch als kaum existent, da ja eng kontrolliert, wahrgenommen.

246 In meinen Aufzeichnungen beschreibe ich etwas ratlos meine Eindrücke aus dem KWK: „Mir kommt es vor, als wären nach hiesigem Verständnis Mädchen in dem Alter tatsächlich eine Spezies, der nur mit strikten Verboten beizukommen ist. Wissen die nicht, dass eine Erziehung des totalen Verbots ineffektiv ist? Es gibt einen kontinuierlichen Diskurs von Sexualität, der sich im KWK durch alle Gespräche, Erziehungsansätze etc. zieht. Es ist ja ganz klar, dass das, wovon die Mädchen abgehalten werden müssen, Jungs und Sex sind. Und das scheinen so reizvolle Bereiche zu sein, dass man sie mit geballter Erziehungsgewalt daran hindern muss. Es ist so, als könnte es keinen vernünftigen oder verantwortlichen Umgang damit geben: Wenn man nicht alles rigoros verbietet, ja, am besten noch nicht einmal darüber redet, passieren sofort die schlimmsten Dinge" (4. Oktober 2001).

wüssten kaum etwas über Sexualität, weil die Eltern zu wenig erklärten,[247] denn Sex sei immer noch ein Tabu. Wissen sei aber von zentraler Bedeutung, denn sonst könnten Männer unsere Unwissenheit und Leichtgläubigkeit ausnutzen. Hier zeigen sich Parallelen zu Dr. Seris Ausführungen darüber, dass uns das Wissen über unseren eigenen Körper vor Übergriffen schützt.

Wissen ist jedoch ambivalent, denn Wissbegier kann auch sehr schnell ins Unheil führen. Viele Kinder schlafen zu lange mit den Eltern in einem Bett, manche bis zum Alter von fünf Jahren. Das aber sollte nicht sein, denn dann können die Kinder sehen, wie die Eltern miteinander schlafen und wollen es auch ausprobieren. Oder auch Gleichaltrige: Manche haben ‚es' schon probiert und sagen nur „Es ist super! Versuche es auch einfach mal!" Manche älteren SchülerInnen haben schon Sex, weil sie Pornos geguckt oder im Kino gesehen haben, wie sich ein Paar küsst, und dann wollten sie das auch probieren. Es ist heute eine Mode, ein Trend wie beim Rauchen: Die ersten versuchen es, und die anderen wollen dann mithalten können (Aufzeichnungen 12. September 2001).[248] Ungezügelter Sex ist aber auch ein Zeichen für eine gewisse Rückständigkeit. Früher, so Ibu Ginting, gab es ja auch keine anderen Vergnügungen: Man kam vom Feld, dann essen, duschen, Licht aus – und los! Heute haben wir doch wirklich andere Dinge, die wir tun könnten, z.B. fernsehen, auch wenn das, wie sie gerne zugibt, nicht immer nur guten Einfluss hat.[249] Eine kontrolliertere Sexualität ist also auch ein Zeichen von Modernität.

Ibu Ginting möchte uns jetzt nicht wie eine Lehrerin, sondern wie eine Mutter in aller Offenheit erläutern, worum es bei dem Thema geht. Wir sollen uns nicht scheuen, ihr Fragen zu stellen.

---

[247] Ibu Ginting führt weiter aus: „Im Westen ist das anders, da werden die Kinder von den Eltern sofort aufgeklärt, sie bekommen erklärt, wenn man das macht, passiert das etc. Aber hier, wir hier als *orang timur*, Menschen des Ostens, wir sind anders, wir hängen auch viel zu viel und zu lange an den Eltern, sind vielleicht schon verheiratet und haben Kinder, aber sind finanziell und emotional immer noch an die Eltern gebunden. Unser Weg ist noch weit, wir sind noch jung und später sollen wir es mit unseren Kindern mal anders machen" (Aufzeichnungen 12. September).

[248] Ibu Gintings Ausführungen knüpfen trotz des christlichen Kontexts nahtlos an nationale, islamisch unterfütterte mediale Diskurse über den Verlust von Moral der heutigen Jugend an. Dazu siehe Harding (2008) sowie Parker (2008), die jugendliche Sexualität in Indonesien in einen größeren theoretischen Kontext stellt. Ihre These, dass „[t]he sacred triangle of hetero-sexuality, marriage and reproduction is held out as both the ideal and the norm to which adolescents in Indonesia should aspire", fasst Ibu Gintings folgende Ausführungen perfekt zusammen. Die tatsächliche Praxis des Begehrens thematisiere ich in Kapitel 7.1.3.

[249] Es ist z.B. völlig falsch, den Protagonistinnen in Telenovelas nacheifern zu wollen. Deren Leben würde zwar glamourös aussehen – aber wie oft lassen die sich scheiden, sind in Tränen aufgelöst oder unehelich schwanger?

Gefährliche Liebschaften

Die größte Gefahr für die körperliche und moralische Integrität der Frauen liegt in ihrer Leichtgläubigkeit und ihrer Unwissenheit über den Charakter von Männern. Was wir als erstes wissen müssen: „Männer sind immer hinter Frauen her!" (*Laki-laki selalu cari wanita!*). Wenn wir das verstanden haben, wissen wir, dass man Männern in sexueller Hinsicht nie vertrauen kann. Als Frauen müssen wir deshalb *menjaga diri*, auf uns selbst aufpassen. Wenn unsere Eltern uns nicht erklären, wie das mit dem Sex ist, leben wir gefährlich. Mädchen können von ihrem Onkel vergewaltigt werden und verstehen gar nicht, was passiert. *Kita harus menjaga diri!* Wir müssen auf uns selbst aufpassen! Die erste Regel lautet deshalb, sich niemals mit einem Mann allein an einen menschenleeren Ort zu begeben. Männer werden auch versuchen, uns zu überreden oder unter Druck zu setzen: „Wenn Du mich wirklich liebtest, dann würdest Du auch mit mir schlafen!" „Du willst nur nicht mit mir schlafen, weil Du eingebildet bist!" Lassen wir sie einfach reden! (Aufzeichnungen 30. August 2001). Aber warum lassen sich Frauen so einfach verführen, wenn sie doch offensichtlich gar kein eigenes Begehren verspüren? Die Schwäche der Frauen liegt darin, wie Ibu Ginting nicht müde wird zu betonen, dass wir eben gerne Komplimente hören: „Wenn ein Mann uns als sexy bezeichnet, sind wir stolz. Wir Frauen lieben es, Komplimente zu hören" (Aufzeichnungen 30. August 2001). Diesen schwachen Punkt der Frauen treffen Männer mit ihren sexuellen Avancen.

Die geschlechtsspezifischen Rollenzuweisungen im Bereich der Sexualität sind nicht auf Tanah Karo beschränkt. Forschungen zur Sexualmoral in unterschiedlichen Regionen Indonesiens wie Bali oder Jakarta haben trotz aller regionalen Spezifik ähnliche Resultate erzielt. So schreibt Bellows für Bali: „[W]omen bear the responsibility to preserve virginity and conserve sexuality through consistent resistance of men's seductions. This resistance should be accomplished through women's strict self-control, which entails the denial, disavowal, or avoidance of sexual desire or interest in the kind of sexual experience and experimentation so eagerly sought by Balinese men. For men, there is no expectation of control; rather men are deemed continually to seek sexual encounters…" (2003:81).

Sex bedroht nicht nur die moralische Integrität von Frauen, man kann dadurch auch Krankheiten und AIDS bekommen oder schwanger werden. Und wenn wir unverheiratet schwanger sind…! Sie spult das ganze grauenhafte Programm ab. Es gibt zwar auch Frauen, die sich mit Verhütungsmitteln gut auskennen, um frei zu sein, aber das ist nicht gut.

Mich erstaunte an Ibu Gintings Belehrungen nicht die Warnung vor sexueller Gewalt, sondern die Ausschließlichkeit, mit der Frauen als begehrte Objekte Sexualität passiv erdulden. Frauen als begehrende Subjekte, die vielleicht freiwillig an einen menschenleeren Ort mitgehen könnten, um Sex zu haben, werden überhaupt nicht thematisiert.

Verbotene Liebe: Heterosexuell

Obwohl bereits unmissverständlich klar ist, dass Sex vor oder außerhalb der Ehe niemals gebilligt werden kann, schildert Ibu Ginting zwei Szenarien konkreter: Prostitution und Affären mit verheirateten Männern.

Prostitution ist in Berastagi unter anderem deshalb ein Thema, weil Banda Baru, ein ca. 15 km von Berastagi entferntes Dorf, in der Region als Zentrum der Prostitution gilt. In den unzähligen Hotels mit Bungalows arbeiten unter anderem auch Karo als Prostituierte.[250] Darüber hinaus gehen immer wieder Gerüchte um, dass junge Feldarbeiterinnen ihren Tagesverdienst lieber in einer Stunde mit den LKW-Fahrern als in einem Tag auf dem Feld verdienen würden. Es gibt, so Ibu Ginting, 15-16-jährige, die sich schon selbst verkaufen, aber so sind wir, die wir *etika* und *moral* besitzen, nicht. Manche jungen Mädchen behaupten, sie würden in Banda Baru nur arbeiten, weil ihre Eltern kein Geld hätten, aber das würde nicht stimmen, die meisten wären da so hinein gerutscht. Auch in Batam[251] arbeiten viele junge Karo als Prostituierte. Wie soll man sich dann die Jungfräulichkeit der Ehefrau vorstellen? Im Vergleich zu dem folgenden Thema wirken die Ausführungen zum Thema Prostitution jedoch recht lahm.

Affären zwischen verheirateten Männern und jungen Frauen, die noch zur Schule gehen, spielen in Ibu Gintings grell ausgemalten Szenarien moralischer Verwerflichkeit eine zentrale Rolle.[252] Lasst Eure Finger von verheirateten Männern! Fangt nichts mit verheirateten Männern an! Diese Beziehungen stellen eine Mischung aus Ökonomie und Emotionen dar:

> *„Heutzutage gibt es nicht nur alte Bapak, sondern auch junge, gut aussehende, die trotzdem schon viel Geld haben und den Mädchen schöne Kleidung und anderes kaufen können. In den Shopping-Malls in Medan kann man die Bapak mit den jungen Mädchen sehen (Arni nickt heftig dazu). In Kabanjahe gibt es auch schon viele Schulmädchen, die Affären mit Bapak haben! Aber: niemals! Wenn sie sagen ‚Ach, ich liebe Dich so sehr! Du bist viel schöner als meine Ehefrau!' fühlen wir uns geschmeichelt, aber das sind nur*

250 Dedy, ein junger Toba Batak, der in einem Video-Verleih arbeitete, schilderte Eva und mir Banda Baru folgendermaßen: „Wenn man Liebe will (*mau bercinta*), kann man dorthin fahren, in einen der Bungalows gehen und bekommt ein Heft mit Fotos der angebotenen Frauen. Dann wählt man eine aus, und wenn die Realität nicht dem Bild in dem Heft entspricht, kommt so lange eine andere, bis man eine gefunden hat, die einem gefällt. Und dann: Bitte sehr – was man will! Banda Baru ist sehr bekannt, weit über Nord-Sumatra hinaus, vielleicht sogar in ganz Indonesien und im Ausland. Ich frage, ob das denn *free sex* sei, aber das verneint Eva ganz heftig und meint, das sei Unterhaltung für Männer (*hiburan untuk laki-laki*)" (Interview Dedy, 25. Juni 2001).

251 Batam, eine Insel vor der Küste Singapurs, ist eine Freihandelszone. In den dort ansässigen Textilfabriken, die für internationale Marken produzieren, arbeiten sehr viele junge Frauen, in den Unterhaltungselektronikfabriken sehr viele Männer aus ganz Indonesien.

252 Meine Vermutung, dass die Vehemenz der Thematisierung auf der Tatsache beruhte, dass derartige Beziehungen recht häufig sind, wurde durch Bekannte und Freundinnen, Zeitungsartikel und eigene Beobachtungen bestätigt.

leere Worte, völliger Quatsch! Wenn Männer zu uns sprechen, vor allem die älteren, dann müssen wir nicht nur mit den Ohren, sondern auch mit dem Hirn zuhören! Erst nachdenken, denn wenn wir erst einmal verliebt sind, glauben wir alles, was er erzählt. Der hat aber schon eine Frau und drei Kinder. Männer wollen immer Sex außerhalb der Ehe! Glaubt Ihr, der bleibt Euch dann treu? Wir Frauen wollen immer schöne Worte hören, erst gehen wir zusammen zum Nachtmarkt, dann zum Gundaling-*Park*[253] *und dann ist es schon passiert. Irgendwann sagen die Bapak: ‚Jetzt sind wir doch schon sechs Monate zusammen, ich möchte Deine Jungfräulichkeit, das ist der Beweis für echte Liebe'. Die Bapak wissen schon, wie sie Euch anfassen müssen, damit Ihr es schön findet!*[254] *Ihr werdet schwanger, es gibt das* adat-*Ritual*[255] *und schon laufen sie wieder weg. Sie erzählt das Beispiel einer Krankenschwester aus ihrem Krankenhaus, die hübsch und jung sei und verheiratet und auch schon ein Kind hätte – aber als dritte Ehefrau! Ist das ein Leben?"*

(Aufzeichnungen 12. September 2001)

Die Beziehungen zu den Bapak fallen trotz des prominenten ökonomischen Aspekts – Ibu Ginting vermutete, dass sich vor allem Mädchen vom Land, deren Eltern sie finanziell zu kurz gehalten haben, auf derartige Beziehungen einlassen – nicht unter ‚Prostitution'. Sie illustrieren vielmehr die Notwendigkeit, den Charakter und die Strategien von Männern zu durchschauen, um nicht leichtes Opfer ihrer Verführungsversuche zu werden, und auch die eigene Affinität zu Schmeicheleien und Komplimenten kritisch zu bedenken.

Ibu Ginting erklärt diese Schwäche mit mangelndem Selbstbewusstsein und erklärt, dass wir auf unseren Wert achten und nicht denken sollten, dass wir keinen abkriegen und deshalb gleich den Erstbesten nehmen müssten: „Für jede gibt es einen – auch für die, die hässlich ist, aber fleißig auf dem Feld arbeitet. Für alle hält der Herr einen passenden Partner bereit. Ob hässlich oder dumm – geht auch über den Ladentisch! Betet, dass ihr den Richtigen findet. Es gibt genug Männer und auch ihr könnt wählen, nicht nur die Männer!" (Aufzeichnungen 12. September 2001).

Verbotene Liebe: Homosexuell

Neben illegitimen heterosexuellen Beziehungen thematisiert Ibu Ginting mit explizitem Blick auf das Internat des KWK auch homosexuelle Beziehungen. Sie

[253] Der *Gundaling* ist ein auf einem Hügel gelegener lauschiger Park am Rande Berastagis. Mit Parkbänken, einem Verleih von Picknick-Matten, Andenkenläden, Pferdekutschen und Betonfiguren in ‚traditioneller Kleidung' stellt er ein beliebtes Ausflugsziel sowohl für Einheimische als auch für Wochenend-TouristInnen aus Medan dar.

[254] Diese Aussage war in der Zeit im KWK der einzige dezente Hinweis darauf, dass Frauen eventuell Gefallen an Sex finden könnten.

[255] Das *adat*-Ritual (*paso-paso*, K) ermöglicht es auch christlichen Männern, eine zweite oder dritte Frau zu heiraten. Diese Ehen sind staatlich nicht anerkannt, garantieren auf lokaler Ebene jedoch den formalen Status eines verheirateten Paares.

erläutert zunächst, dass der Herr zwar Männer und Frauen geschaffen habe, manche Männer aber lieber Frauen wären und umgekehrt. Da könne man sich wie die Fernsehstars Dorce oder Rubianti operieren lassen, aber das sei der Kosten wegen hier vor Ort noch selten. Es gebe aber auch Männer, die mit Männern, und Frauen, die mit Frauen zusammen sein wollten. Außerdem gibt es auch noch Bisexuelle, die mit Männern und Frauen Sex haben wollten. Das ist nicht normal! Frauen müssen mit Männern zusammen sein. Manchmal kommt so etwas auch hier im Internat vor, aber das ist eine Sünde, wenn Frauen mit Frauen oder Männer mit Männern Sex haben.[256]

Auch hier kommt es auf das Wissen an, um sich richtig verhalten zu können: „Haltet Euch von allen gefährlichen oder zweifelhaften Situationen und Personen fern! Wenn eine Frau nett zu uns ist und wie eine Freundin, dann ist es in Ordnung, wenn sie aber knutschen oder ihre Hand in unsere Hose stecken will, ist das nicht normal! Wer zerbricht daran? Die Eltern! Die schämen sich zu Tode, weil sie einen *homo* oder eine *lesbi* zum Kind haben. Menschen, die so sind, sind sündig! Es gibt auch Leute, die es mit Tieren machen (großes Erstaunen). Ihr sollt immer nur ganz normalen Sex (*sex yang normal-normal saja*) haben!" (Aufzeichnungen 12. September 2001).

Ibu Ginting zieht eine klare Grenze zwischen sexueller Normalität und sexueller Sünde. Im Bereich der Sünde lassen sich konkrete Identitäten bzw. Praxen benennen: Lesben, Schwule und Bisexuelle und – zur Verdeutlichung der besonderen Verworfenheit dieser sexuellen Praxen – wird auch noch die Zoophilie dazugesellt. Männer, die gerne Frauen wären und umgekehrt, werden nicht dem Bereich des Verbotenen zugerechnet. Damit wir einschätzen können, ob wir normale und erlaubte oder sündige und verbotene Handlungen vollziehen oder ob solche an uns vollzogen werden, müssen wir genaues Wissen über die verschiedenen Spielarten von Sexualität erwerben. Nur so können wir auch das Verhalten anderer verstehen und uns notfalls dagegen verwahren. Das eigene Empfinden, körperliche Lust, sinnlicher Genuss sind dabei belanglos, denn wie bereits Dr. Seri skizzierte, geraten wir nur zu leicht in Situationen, in denen eins zum anderen führt und an deren Ende der Ruin von uns und unseren Eltern steht.

---

[256] Männliche Homosexualität, so Ibu Ginting, erklärt sich dadurch, dass ein Junge in der Kindheit mit Puppen spielen durfte, sich dann nicht mehr umgewöhnen kann und deshalb weiblich wird. Diese These fand sich auch in der Kolumne „Fragen der Leserinnen" in der Zeitschrift *Kartini*. Unter der Überschrift „Warum will mein Sohn nicht spielen?" fragt eine Leserin, warum ihr dreijähriger Sohn sich mit seinem Spielzeug langweilt. Die Psychologin vermutet, dass es vielleicht Mädchenspielzeug sei und die Eltern deshalb darauf achten sollten, Autos, Eisenbahnen und Spielzeugwaffen zu kaufen, damit sich der Junge auch geschlechtsgerecht entwickelt. Während hier also davon ausgegangen wird, dass man die geschlechtliche Entwicklung steuern kann, geht man bei *waria* – und gehen auch *waria* selbst – davon aus, dass sich schon in der Kindheit ihr weiblicher Charakter durch die eigenständige, von den Eltern unbeeinflusste Wahl von Mädchenspielzeug, -kleidung und -tätigkeiten gezeigt habe. *Waria* werden auch von Ibu Ginting nicht als sündig bezeichnet – vermutlich deshalb, weil sie sich ja als gefühlte Frauen zum anderen Geschlecht hingezogen fühlen.

Normale Sexualität lässt sich einerseits leicht definieren: es ist Sex zwischen Ehemann und Ehefrau. Die Erläuterungen zu legitimer Sexualität bleiben jedoch bei der Definition stehen. Ibu Ginting geht nicht weiter auf *etika gender/sex* innerhalb der Ehe ein, obwohl auch hier sicherlich Normales und Unnormales zu scheiden wäre. Sex in der Ehe versteht sich offensichtlich von selbst. Ich vermute, dass sie die erlaubten und auch vielleicht positiv zu bewertenden Aspekte von Sexualität in der Ehe nicht konkretisierte, um die Schülerinnen nicht zum Ausprobieren anzuregen.

Die an ihre Ausführungen anschließenden Fragen der Schülerinnen vermitteln den Eindruck, dass sie nur vage Vorstellungen von Sexualität haben: Wenn ein Mann und eine Frau zusammen im Schwimmbad sind und aus der Hose des Mannes kommt Sperma, kann die Frau schwanger werden, wenn sie das Sperma aus Versehen schluckt oder es ‚unten' in den Körper eindringt? Kann man die Jungfräulichkeit durch Fahrrad fahren oder Hinfallen verlieren?[257] Obwohl in den Fragen der Schülerinnen der Fokus auf den Gefahren zu liegen scheint, die zu einer sozialen Marginalisierung führen würden, lassen sie sich auch als Suche nach medizinisch vertretbaren und sozial akzeptierten Gründen für den Verlust der Jungfräulichkeit bzw. das Eintreten einer Schwangerschaft interpretieren.

Was erlaubt ist

Nach der ausführlichen Hilfestellung, wie die bedrohlichen Klippen und Untiefen der Sexualität erfolgreich zu umschiffen sind, bleibt die Frage, was man, konkreter: was Frauen eigentlich dürfen. Dürfen wir überhaupt etwas? Ibu Ginting beruhigt uns:

> *„Selbstverständlich dürfen wir Liebesbeziehungen haben. Aber in den richtigen Grenzen! Wir dürfen vor dem Fernseher oder auch im Kino Händchen halten, wir dürfen uns beim* keyboard *auch küssen – aber mehr nicht! Einen Freund zu haben ist normal, Küsse sind normal, Knutschen und Knutschflecke aber nicht! Das ist nichts für uns Christen, die wir noch eine Moral besitzen! Beim Knutschen kann Sperma auch einfach so durch das Loch eindringen, durch das die Menstruation kommt, weil Sperma lebt. Wie geht es dann weiter? Schwanger, heiraten, ein Kind, geschieden, wieder heiraten, geschieden usw.*

257 Ibu Gintings Antworten: Nein, durch das Schlucken von Sperma kann man nicht schwanger werden, aber wenn man keine Badehose anhat, kann es schon eindringen. Beim Fahrrad fahren oder Fallen kann die ‚Öffnung' geweitet werden. Aber manchmal ist sie auch zu eng, dann muss sie aufgeschnitten werden, weil der Mann es schon 2-3 Mal versucht hat und dann vor Anstrengung in Ohnmacht fällt. Das ist aber nicht so oft, tröstet sie uns. Bei den MuslimInnen ist das ja anders, da muss am Morgen nach der Hochzeitsnacht bewiesen werden, dass es einen Blutfleck gibt, und wenn nicht, wird das Mädchen zum Arzt geschickt, der kann auch feststellen, ob sie nur einmal oder früher schon Geschlechtsverkehr gehabt hat. Einmal hatten sie den Fall in ihrem Krankenhaus, dass ein Mädchen durch einen Sturz seine Jungfräulichkeit verloren hat. Sie haben der Mutter dann gesagt, dass sie den späteren Ehemann des Mädchens zu ihnen schicken könnten, sie würden dann bestätigen, dass die Entjungferung durch einen Unfall entstanden sei (Aufzeichnungen 13. September 2001).

– bis zum Tod. Wir aber brauchen einen Lebensweg, der normal ist. Und das, was normal ist, dürfen wir auch machen.“

(Aufzeichnungen 12. September 2001)

In Ibu Gintings Erläuterungen zum Thema der sexuellen Etikette erscheint Sex ausschließlich mit seinem destruktiven Potential. Männliche Sexualität stellt eine Bedrohung für die individuelle moralische, emotionale und physische Integrität von Frauen dar, aber auch für die kollektive soziale und moralische Integrität der Gesellschaft. Das potentiell konstruktive Potential von Sexualität an ihrem legitimen Ort, der Ehe, wird nicht weiter thematisiert. Hier gilt es zwar für Frauen, durch moralisch balancierte Attraktivität das Begehren des Ehemannes wach zu halten, um ihn vom Fremdgehen abzuhalten, aber ein Wert an sich wird Sexualität auch im Rahmen der Ehe nicht zugewiesen. Sexualität kann in ihrem sozialen Kontext in legitim und illegitim, in konstruktiv und destruktiv kategorisiert werden, nicht jedoch nach angenehm und unangenehm, schön und nicht schön.

Ibu Ginting hat als Angehörige der lokalen Oberschicht das im Übermaß, was die Schülerinnen durch die Disziplinierung ihres Körpers erreichen sollen: gesellschaftliche Anerkennung. Sie tritt den Schülerinnen gegenüber als mütterliche, Rat gebende Freundin auf, die weniger ein abstraktes Wissen zu vermitteln als Tipps aus ihrem reichen Erfahrungsschatz zu geben scheint. Der ‚zivilisierende‘ Impetus, der ihrem Unterricht innewohnt, lässt sich zum einen auf die Differenz zwischen Stadt und Land, sehr deutlich aber auch auf die zwischen verschiedenen sozialen Schichten zurückführen.

Obwohl Ibu Ginting häufig vom *adat* spricht, beziehen sich die dadurch implizierten Normen (mit Ausnahme des Verweises auf das Meidungsgebot *rebu*) weniger auf kulturelle als auf religiöse Werte. Karo zu sein bedeutet im *etika*-Unterricht vor allem, christlich zu sein. Die im Unterricht vermittelte *etika* orientiert sich dementsprechend ganz stark an Werten einer religiös verwurzelten, modernen nationalen Mittelschicht. In diese Mittelschicht muss der Körper durch Disziplinierung eingepasst werden.

Etika ist ein Thema, das verblüffender Weise ausschließlich für Frauen Gültigkeit zu haben scheint. Selbst wenn man in Rechnung stellt, dass Ibu Ginting nur weibliche Schülerinnen adressiert, bleibt doch auffällig, dass niemals erwähnt wird, dass auch Männer eine gewisse *etika* zu befolgen hätten und daran durchaus erinnert werden könnten. Aber welches Ziel verfolgt Ibu Ginting damit, Männer vornehmlich als dreckige, grobe und lüsterne Kerle darzustellen, bei denen in gesellschaftlicher Hinsicht Hopfen und Malz verloren sind, während ‚wir Frauen‘ durchaus gutes Benehmen lernen können?

Meiner Interpretation nach liegen die Motive dafür in der Überlegung, den Schülerinnen durch die Zuweisung der Rolle als zivilisierendes und modernisie-

rendes Moment der Gesellschaft Selbstbewusstsein zu vermitteln.[258] In einer Gesellschaft, in der Männer die hegemoniale Position innehaben, verspricht eine Orientierung an einem moralisch gefestigten, modernen Leben den Frauen, im Rekurs auf Ideale von Modernität diese männliche Hegemonie zu relativieren.

> *„Ehrt den Namen Frau! Seid stolz! Da oben sitzt auch eine Frau!', sagt Ibu Ginting.*[259] *Waren wir nicht alle froh und glücklich, dass endlich eine Frau an der Spitze Indonesiens steht? Als wir im Fernsehen gesehen haben, wie Megawati vereidigt wurde? Warum sollen wir uns schämen, verkrampft und schüchtern sein? Wir müssen Führungsrollen übernehmen! Wo? Im Haushalt! Warum immer die Männer zuerst? Wir sind gleich, wir tragen Verantwortung! Alles müssen die Frauen machen, kochen, waschen, Kinder gebären, aufs Feld gehen und so weiter. Was machen die Männer? Kinder und Glücksspiel! Grosses Gelächter. Was ist also unser Problem? Die Schwiegereltern. Die denken, wir würden unseren Mann nicht richtig ehren. Wenn wir mal Schwiegermütter sind, sollen wir nicht so werden! Nur weil ich eine Frau bin, muss ich in die Küche und abwaschen? Nein! Warum? Wer sagt das? Früher war sie auch so, aber dann hat sie sich geändert. Unser Ziel muss es sein, endlich selbstbewusst zu werden. Selbstbewusstsein ist etwas anderes als Egoismus. Wenn es in der Kirche heißt, wir sollen vorbeten, dann machen wir das! Wenn wir aus der Bibel vorlesen sollen – bitte sehr! Warum ängstlich sein? Wer hat das leere Grab von Jesus zuerst gesehen? Genau, eine Frau, also haben wir auch eine Bedeutung!"*
>
> (Aufzeichnungen 18. August 2001)

Die gesellschaftliche Disziplinierung des Körpers erschöpft sich nicht in der zurichtenden, regulierenden, repressiven Seite. Sich in Gesellschaft sicher bewegen zu können bedeutet einen Zuwachs an Selbstbewusstsein, das wiederum neue Handlungsspielräume für Frauen im Kontext moderner Geschlechterverhältnisse eröffnet, die den engen Rahmen des *adat* erweitern. Der moralische Anker des modernen Körpers liegt jedoch in den religiösen Werten.

4.2 Zentrale Aspekte des modernen Körpers

Durch die differenzierte Darstellung der ästhetischen, medizinischen und moralischen Diskurse zeigt sich die Komplexität und Widersprüchlichkeit des modernen weiblichen Körpers, der durch ästhetische, medizinische und moralische Wissens-

---

[258] Hier spiegelt sich auch die nationale Geschlechterideologie, in der durch die *Panca Dharma Wanita*, die ‚Fünf Pflichten der Frau', die gesellschaftlich erwünschten Rollen von Frauen definiert wurden, Männern aber über ihre Rolle als Familienoberhaupt hinaus keine konkreten Funktionen innerhalb der Familie oder Gesellschaft zugewiesen wurden.

[259] Ibu Ginting ist keine Anhängerin der feministischen Theologie, sondern bezieht sich hier auf die Präsidentschaft von Megawati Sukarnoputri, der ersten Frau im höchsten staatlichen Amt Indonesiens. Sie war im Juli 2001 gerade Präsidentin geworden, nachdem sie von 1999 bis 2001 den Posten der Vizepräsidentin unter Abdurrahman Wahid bekleidet hatte.

regime konstituiert wird. Wie in einem Kaleidoskop setzen ihn die wechselnden Perspektiven immer wieder neu zusammen. Die Gebote und Verbote, die Zahlen und Maße, die Farben und Formen, die zu beachten sind, sind so vielfältig, dass dieser Körper tatsächlich nur durch exaktes Wissen erfolgreich in der Gesellschaft bestehen kann.

Von zentraler Bedeutung ist hier die Idee der Normalität: Augenbrauen, sexuelle Praktiken, Körpertemperatur, Begehren, Mundformen, Befruchtung, Kleidung bei offiziellen Anlässen, Farbkombinationen: all das sollte sich um eine Normalität kristallisieren, die sich je nach Gegenstand, auf den sie sich bezieht, aus Zahlen und Rechnungen, aus *adat* und Religion oder aus Mode und Ästhetik konstituiert. Der eigene Körper muss mit einem objektivierenden und taxierenden Blick auf diese ästhetischen, medizinischen und moralischen Normalität(en) gemessen werden. Wo weicht er von der Norm ab? Was muss korrigiert, kaschiert, normalisiert werden? Wie muss der Körper gestaltet, ernährt, bekleidet und präsentiert werden, um den Normen zu genügen?

Blicke

Ästhetische, medizinische und moralische Perspektiven implizieren je unterschiedlich motivierte Blicke: Aus ästhetischer Perspektive ist es überhaupt erst der Blick der anderen, der den Körper als schön konstituiert und uns damit als modern erkennt. In einem professionell-medizinischen Kontext können, ja müssen wir selbst den Blick auf unsere intimsten Körperteile richten und sie auch den Blicken anderer darbieten. Den Körper schamhaft verstecken zu wollen, wäre ein Zeichen von Rückständigkeit. Hier ist der Körper ein neutrales, seiner sexuellen Konnotationen entkleidetes Objekt des kühlen wissenschaftlichen Blicks. Im Kontext des gesellschaftlichen Umgangs dagegen sind schon kurze Hosen, die das Knie frei lassen, als Zeichen eines Mangels an Moral tabu. Körperliche Prozesse wie die Menstruation, die im Gesundheitsunterricht ins Licht der wissenschaftlichen Öffentlichkeit gezerrt, errechnet und ganz offen diskutiert werden, müssen im *etika*-Unterricht in Form sorgsam eingewickelter Binden unsichtbar werden. Die Bedeutung von Bekleidung oszilliert zwischen ästhetischen und moralischen Aspekten. Während die Erläuterungen von etwa Adriane in ‚Farbe und Mode' ohne moralische Wertung präsentiert werden, stellt Ibu Ginting definitive Bezüge zu moralischen Normen her: bestimmte Dinge können wir nicht tragen, wenn wir noch ein *adat* und eine Religion haben.[260] Zählt im *salon*-Unterricht (fast) ausschließlich der ästhetische Eindruck als modisch oder unmodisch[261], so wird Äs-

[260] Dieser Unterschied liegt sicherlich auch darin begründet, dass Adriane mit ihrer deutschen Herkunft Bekleidung in einen anderen Kontext stellt.

[261] Hier sei daran erinnert, dass Bapak Lukas einmal erwähnte, dass eine Frisur auch zu dem Beruf des Kunden bzw. der Kundin passen müsse. Auch wenn hier nicht explizit moralische Aspekte angesprochen werden, ist doch klar, dass Ästhetik bzw. Mode in einem sozialen Kontext wirksam wird.

thetik in *etika* in einen moralischen Bezugsrahmen gestellt: Nicht alles, was schön ist, ist auch anständig.

Der Körper verrät dem wissenden Auge so manches über seine Besitzerin: Hat sie eine kleine Dauerwelle? Dann ist sie *masih kampungan*, noch dörflich und damit modisch hinterher. Trägt sie enge Hosen? Dann ist ihre moralische Einstellung bedenklich. Trägt sie geschlossene Schuhe zum *sarong*? Dann hat sie keine Ahnung von Bekleidungsregeln. Schmatzt und rülpst sie? Dann mangelt es ihr an gesellschaftlichem Schliff. Ist die Frau gepflegt und ihr Badezimmer dreckig? Dann hat sie keinen guten Charakter.

Der Betonung des Blickes kommt nach meiner Interpretation aus zwei Gründen eine zentrale Bedeutung zu: Die Schülerinnen sollen lernen, diese Blicke zu verinnerlichen und damit die vermittelten Inhalte erfolgreich in eine permanente Selbstkontrolle und Selbstregulierung zu transformieren. Die (Selbst)Beobachtung von Hauttyp und Kopfform, von Zyklus und Temperatur, von Transpiration und Kleidung dient dazu, sich in Bezug zu Normen zu setzen und den Körper zu korrigieren. Die Schülerinnen sollen dabei selber Instanzen der Korrektur werden und andere – ihre Mitschülerinnen, ihre Verwandten auf dem Dorf – kontrollieren und korrigieren. Dieser Prozess, so macht Ibu Ginting deutlich, ist wahrlich nicht einfach, sondern verlangt beständige Übung. Darüber hinaus verweist die Betonung des Blicks auf die zunehmende Visualisierung von Geschlecht und Status. Der Körper soll den Blicken anderer sofort verraten, wer man ist.

Sexualität

Die Bedeutung des sexuellen Körpers variiert je nach Disziplin: Im Gesundheitsunterricht besteht Sexualität aus Verhütung, Schwangerschaft und HIV/AIDS und ist ein neutraler Gegenstand des medizinischen Interesses. Sexualität wird hier fast ausschließlich als Reproduktion und in dieser Form als selbstverständlicher und sinnvoller Bestandteil des (verheirateten) Erwachsenenlebens thematisiert. Familienplanung, die Errechnung des Geburtstermins, die Entwicklung des Fötus… hier sind wissenschaftlich fassbare Prozesse am Werk, die man durch Wissen zum eigenen Besten gestalten kann, indem man Anzahl, Geburtenabstand und Gesundheit der Kinder plant bzw. positiv beeinflusst. Exaktes Wissen um die entsprechenden körperlichen Prozesse ermöglicht es, Sexualität in Form von sorgfältiger Verhütung, geplanten Schwangerschaften und mit den staatlichen Familienplanungsvorgaben konformen Kinderzahlen lokalen und nationalen Normen entsprechend zu gestalten. Medizinisches Wissen über den eigenen Körper bietet Frauen darüber hinaus die Möglichkeit, sich durch die Begrenzung der Kinderzahl und die Relativierung der Bedeutung männlichen Nachwuchses neue Handlungsspielräume zu erschließen. Sexualität wird von Dr. Seri implizit als ein das soziale Gefüge stabilisierendes Phänomen thematisiert. Frauen erscheinen hier als aktive Gestalterinnen ihrer reproduktiven Funktionen, aber nicht als aktiv Begehrende. In *etika* dagegen ist Sexualität in Form des männlichen Begehrens eine überall

lauernde Gefahr, die immer wieder der mühsamen (Selbst)Kontrolle bedarf, damit ihr destruktives Potential nicht zur Entfaltung kommen kann. Wissen über den sexuellen Körper dient hier der Abwehr moralischer und körperlicher Gefahren in Form illegitimer sexueller Verhältnisse sowie sexueller Gewalt. Hier steht der sexuelle männliche Körper mit seinem destruktiven Potential der Destabilisierung des sozialen Gefüges im Mittelpunkt. Frauen nehmen eine passive Rolle ein, die sich in der Abwehr männlicher Aktivität erschöpft. Im *salon*-Unterricht ist Sexualität kein Thema.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der moderne Körper durch ein komplexes und teilweise widersprüchliches Wissenssystem konstituiert wird. Bei aller Heterogenität ist den verschiedenen Perspektiven gemein, dass sie den Körper als ein diesem neuen Wissen entsprechend zu bearbeitendes Objekt ansehen. Der Körper wird zu einem Mittel, einem Projekt. Hier sei an das einleitende Zitat erinnert, dass die Disziplinierung des Körpers nicht durch Verbote, sondern durch Wissen erfolgt: Erst das Wissen bringt Frauen dazu, ganz von selbst ihren Körper in den erwünschten Formen zu pflegen und zu präsentieren. Wie oben skizziert, stellen Disziplinierung und Kontrolle nur einen Aspekt des Themas dar. Weitaus bedeutender ist, dass die praxeologische Aneignung dieses Wissens bestimmte Handlungsfähigkeiten hervorbringt. Im nächsten Kapitel widme ich mich der Frage, was Frauen im Kontext moderner Körperpraxen tatsächlich tun. Was passiert in *salons* und Aerobic-Studios? Was passiert zu Hause und im KWK?

5 Praxen des modernen Körpers

> *„Wir jungen Frauen wollen eine Ausbildung machen und eine Karriere haben, wir wollen uns nicht vom* adat*, unseren Eltern oder Ehemännern beherrschen lassen. Wir wollen in den* salon *gehen und uns die Haare färben, wir wollen andere Kleidung tragen, kurze Ärmel und vielleicht auch kurze Röcke, wir wollen frei sein wie die Frauen im Westen. Wir wollen auf jeden Fall ein modernes Leben haben! Beim Thema* making love *halten wir uns aber an das* adat*. Da wollen wir nichts ändern.“*
>
> (Eva, Interview 28. April 2001)

Nachdem im vorigen Kapitel zentrale Aspekte des modernen Körpers auf lokaler Ebene am Beispiel des im KWK vermittelten Wissens beschrieben wurden, wende ich mich nun der Frage zu, durch welche konkreten Praxen der moderne Körper in seinem Facettenreichtum hervorgebracht wird. Modernität, so erläutert Eva im obigen Zitat kurz und bündig, hat mit kurzen Ärmeln und Miniröcken, mit gefärbten Haaren und einem gepflegten Auftreten zu tun, und wird, so lässt sich schlussfolgern, körperlich angeeignet und dargestellt. Der Wunsch nach Modernität findet jedoch im Bereich der Sexualität seine Grenze: Hier wird der Körper nach wie vor den Regeln des *adat* unterworfen, von dessen Herrschaft man sich ansonsten ebenso wie von der der Ehemänner und Eltern befreien möchte. Ziel ist ein moderner Körper, der – in impliziter Abgrenzung zum Westen – gleichzeitig ein mo-

ralischer Körper ist. Wie verkörpern Frauen auf lokaler Ebene nun diese Modernität? Durch welche Praxen eignen sich Frauen Modernität körperlich an und mit welchen Bedeutungen versehen sie ihren modernen Körper?

Zentrale Orte der Praxen des modernen Körpers, um die es hier zunächst gehen soll, sind die *salons* und die Aerobic-Studios. Wie deutlich wurde, ist der Diskurs über den modernen Körper nicht monolithisch, sondern bietet sehr verschiedene Möglichkeiten der Interpretation und Anknüpfung. Ich möchte im Folgenden skizzieren, welche verschiedenen Praxen sich um *salons* und Aerobic-Studios als Orte der Modernität kristallisieren und welche Aspekte des modernen Körpers, wie ich ihn im vorigen Kapitel geschildert habe, darin aufgegriffen werden. In der Darstellung differenziere ich dabei nach Schönheit, Gesundheit und Begehren. Mein Ziel ist es somit nicht, die Aneignung des in Kapitel 4 aufgefächerten Körperwissens zu verfolgen.[262] Ich möchte vielmehr herausarbeiten, an welchen Orten der geschilderten diskursiven Landschaft sich Praxen kristallisieren.

In den nächsten drei Punkten werden mich diejenigen Praxen beschäftigen, die den Körper jeweils schön, gesund und anständig machen bzw. erhalten sollen. Ausgehend von *salons* und Aerobic-Studios verfolge ich dortige Praxen wie das Schminken oder die Kontrolle des Körpergewichts bis in den häuslichen Kontext. Im Zentrum meines Interesses stehen die subjektiven Bedeutungen, die Frauen ihren als modern erachteten Körperpraxen beimessen und die Anknüpfungspunkte zum modernen Körper. Bevor ich die konkreten Praxen schildere, werde ich *salons* und Aerobic in ihrer Entstehung und Entwicklung sowie die konkreten Orte skizzieren.

5.1 Geschichte der modernen Körperpraxen

Meine Versuche, die Geschichte von *salons* und Aerobic-Studios auf der Karo-Hochebene zu rekonstruieren, sind bruchstückhaft geblieben. In Bezug auf *salons* waren meine Gespräche mit Ratna und Sue am ergiebigsten, zwei älteren *waria*, die als *senior* bezeichnet werden. Meine Informationen zu den Anfängen des Aerobic stammen vor allem von Lina Torong, der Besitzerin des ersten öffentlichen Studios *Linanta* – damals noch für Gymnastik. Es bleibt daher festzuhalten, dass meine Darstellung für Tanah Karo keinen Anspruch auf historische Faktizität erhebt, sondern die heutige lokale Perspektive auf die Entwicklung dieser beiden zentralen Orte für moderne Körperpraxen wiedergibt.

[262] Die Frage nach der Aneignung des im KWK vermittelten Wissens wäre methodisch nur durch eine Langzeitstudie zu beantworten, die den Lebenswegen der Schülerinnen folgt.

5.1.1 Geschichte der *salons*

Schon lange vor den *salons* existierten Herrenfriseure, die so genannten *tukang pangkas*, die es bis heute gibt. Herrenfriseure – alle Männer – bieten Rasuren sowie ausschließlich klassische Herrenkurzhaarschnitte mit einem Langhaarschneider an. Haarwäschen oder andere Haarschnitte haben sie nicht im Angebot. Nach Ratna und Sues Erinnerungen öffnete der erste *salon* namens *Gembira* (Freude) 1965 am zentralen Platz von Berastagi. Besitzerin war Aping, eine Chinesin, die heute aber in Jakarta lebt. Später kamen dann *Garuda* (Adler) und *Bintang Mas* (Goldstern) dazu. *Salons* waren nach Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen ausschließlich für reiche Leute, vor allem für Chinesinnen. Ganz normale Leute (*orang sederhana*) seien da nicht hingegangen. Früher, so wurde mir erzählt, haben alle Frauen einfach lange Haare getragen und sie sich gegenseitig geschnitten. Die Bilder von dem ersten Kurs des KWK im Jahre 1971 bestätigen diese Aussage, da hier tatsächlich ausnahmslos alle Schülerinnen glattes, in der Mitte gescheiteltes Haar tragen, das hinten in einem tief im Nacken sitzenden Pferdeschwanz zusammengebunden ist. Auf meine Frage, warum sich Frauen früher nicht so sehr um ihr Aussehen gekümmert hätten, meinte Sona, eine dreißigjährige *salon*-Besitzerin: „Früher war man noch nicht so fortschrittlich, Mama Leo, früher war Fernsehen noch schwarz/weiß und Reklame gab es auch noch nicht" (Interview 31. Januar 2002). Die Etablierung von *salons* wurde folglich mit dem Beginn der Ausstrahlung des staatlichen Fernsehens auf der Hochebene in Verbindung gebracht: Plötzlich konnte man die Mode aus Jakarta und anderen großen Städten sehen und sie sich zum Vorbild nehmen. Mit der Einführung des Farbfernsehens und vor allem der Ausstrahlung von Reklame in den 1970er Jahren habe das *salon*-Geschäft einen weiteren Impuls bekommen.

Ratna erzählte auch, dass man sich vor der Einführung des Fernsehens um 1965 zum *sanggul* nie die Haare toupiert, sondern ihn einfach auf das straff nach hinten gekämmte Haar gesteckt habe. Es gab auch nur runde *sanggul*, keine unterschiedlichen Formen oder gar mit Blumen geschmückte.[263] Ratnas und Sues Erzählungen wurden dadurch bestätigt, dass auf Fotos aus der Mitte der 1970er Jahre, die zu offiziellen Anlässen wie beispielsweise der Verabschiedung der Schülerinnen des KWK gemacht wurden, erstmals Frauen zu sehen sind, die zum *sanggul* toupiertes Haar tragen. Hier tauchen auch die ersten Frisuren auf, bei denen die Haare kinnlang geschnitten sind.

---

[263] Meiner Vermutung nach orientierten sich die Frauen auf der Hochebene an den Ehefrauen von Ministern und hohen Beamten, da im Fernsehen in diesen Jahren vor allem staatliche Zeremonien übertragen wurden. In den 1970er Jahren wurde Kleidung als Ausdruck in sich wiederum hierarchisch strukturierter nationaler Einheit von der Regierung forciert, wie Sekimoto differenziert für die Dorfebene darstellt (1997). Damals wurden *kebaya* und *sarong* zur offiziellen Kleidung von Frauen ernannt. Heute wird diese Kombination auch Nationalkleidung (*pakaian nasional*) oder offizielle Kleidung (*pakaian resmi*) genannt.

Auch das Schminken war früher nicht einfach: Damals, so erzählen Ratna und Sue lebhaft und belustigt, haben sie das rote Krepppapier für Kunstblumen benutzt, um sich zu schminken: das Papier wurde mit Wasser angefeuchtet, auf die Lippen und die Wangen gedrückt und sorgfältig verteilt. Lidschatten und Nagellack gab es noch nicht, nur für die reichen Leute. Sue und Ratna erinnerten sich gegenseitig daran, wie vorsintflutlich in ihren Augen die Behandlungen damals waren:

> *„Alles war noch ganz anders: Locken wurden auf heiße Metallwickler gedreht, dann hat man ein Handtuch um das Gesicht bekommen, damit es nicht verbrennt, und dann ab unter die Haube, sodass es richtig geraucht hat. Das war unglaublich schwer mit den Wicklern, bestimmt 2 kg, und schrecklich heiß! Aber Dauerwellen waren nur für Reiche, normale Menschen mochten Dauerwellen auch nicht wirklich. Früher gab es nur die Kosmetikmarken ‚Mambo' und ‚Kiss me', aber die hatten im Vergleich zu heute ganz schlechte Qualität. Der Puder z.B. hat geglänzt und war etwas schmierig, aber die Chinesinnen mochten das so."*
>
> (Aufzeichnungen 6. Februar 2002)

Die Erwähnung der Chinesinnen ist hier kein Zufall: Karo-Frauen, so Ratna und Sue, hätten sich nicht für Schönheit interessiert, sondern von ihrem Geld lieber Gold oder Land gekauft. Sich zu schminken, sei als unmoralisch angesehen worden. Wer Lippenstift getragen habe, hätte gleich als verdorben (*jahad*) gegolten. *Salons* galten früher allgemein als zweifelhafte Orte unmoralischer Praxen. Auch Ibu Ros berichtete bei meinem ersten Gespräch mit ihr, dass das Ansehen von *salons* früher sehr gering gewesen sei, weil sie oft auch als Bordelle gedient hätten. Zu Beginn des Ausbildungsganges sei das schwierig gewesen, denn auf Seiten mancher Eltern habe es Vorbehalte gegeben, ihre Töchter als *tukang salon* ausbilden zu lassen. Auch heute gebe es noch derartige *salons*, vielleicht weniger in Berastagi als in Kabanjahe, aber die Leute wüssten, dass die Angestellten, die Absolventinnen des KWK sind, nicht als Kupplerinnen oder Prostituierte arbeiteten. Trotzdem würden manchen Mädchen während der Praktikumszeit oft unmoralische Angebote gemacht werden (Aufzeichnungen 4. Juli 2001).

Wie sich hier bereits andeutet, wird die Etablierung von *salons* in einen Kontext von Modernisierung, medialer Vernetzung und der Erweiterung des eigenen und des gesamtgesellschaftlichen Horizontes gesetzt. Heute, so resümierten Ratna und Sue, sei „das Denken schon sehr offen, modern und gut" (Aufzeichnungen 6. Februar 2002). Auch Ibu Ros antwortete auf meine Frage, warum es heute so viele *salons* gebe, dass das Bewusstsein für Schönheit gestiegen sei. Die Karo seien reifer geworden: „Durch die Entwicklung der Gesellschaft haben die Karo schon ein Bewusstsein für Schönheit entwickelt. Früher nahm man an, dass Frauen, die in den *salon* gingen, schlecht seien, aber das KWK hat deutlich gezeigt, dass *salon* nicht für unmoralische Menschen ist" (Interview 4. Juli 2001). Das gestiegene Schönheitsbewusstsein gilt auf lokaler Ebene also als ein Ausdruck des Moderni-

sierungs- und Entwicklungsprozesses, von dessen unaufhaltsamen Fortschreiten die stetig wachsende Anzahl an *salons* Zeugnis ablegt.

Salons heute

Heute ziehen sich *salons* die Hauptstraße von Berastagi und die zentralen Straßen von Kabanjahe entlang, weitere konzentrieren sich um die großen Märkte der beiden Städte sowie um den Obstmarkt in Berastagi. Da viele ohne Steueranmeldung arbeiten, sind offizielle Zählungen nicht zuverlässig. In Berastagi existierten zu Beginn meiner Feldforschung 18 *salons*. Im Laufe des Jahres kamen drei Neueröffnungen dazu. Im weitaus unübersichtlicheren Kabanjahe existierten geschätzte 60 *salons*. Sie haben Namen wie *Arwella Beauty Salon*, *Sofyani Saloon* [sic!], *Favorit Prima Beauty Salon, Aneka Mode Salon, Rindy Salon Kecantikan – Beauty Salon* etc.[264]



Abb. 11: Rizna's Beauty Salon *am Obstmarkt in Berastagi. Der rote Eimer vorne links dient dem Ausspülen der Haare nach der Haarwäsche.* (Foto: Kerstin Klenke)

Während die *salons* an den Straßen meistens den Charakter von Ladengeschäften mit Fensterfront und Tür haben, ähneln die an den Märkten gelegenen den benachbarten Verkaufsständen oder Imbissen. Die *salons* in Ladengeschäften sind teilweise sehr geräumig, die *salons* rund um die Märkte haben dagegen eine sehr kleine Grundfläche. *Rizna's Beauty Salon*, ein recht typischer *salon* am Obstmarkt,

264 Zu Anglizismen im Kontext des modernen Körpers siehe Kapitel 6.2.2.

hat kaum mehr als 9m² und – abgesehen von zwei Stühlen für wartende KundInnen – nur zwei Friseursessel aus Kunstleder vor dem Spiegel.

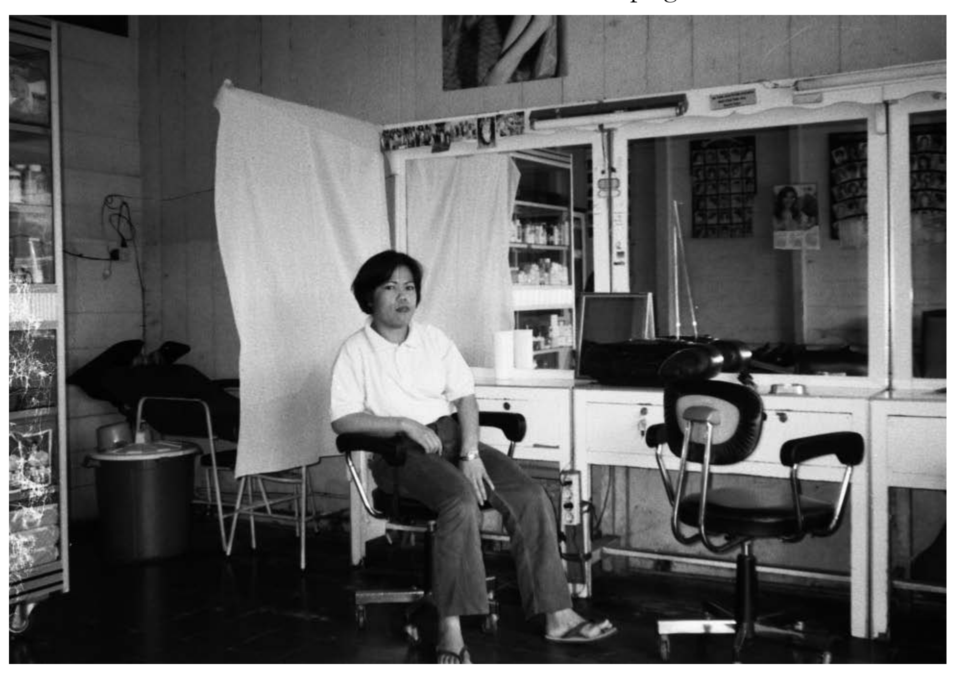


Abb. 12: Sona in ihrem Favorit Prima Beauty Salon *an der Hauptstraße von Berastagi.*

Den KundInnen wird – auch in den besser ausgestatteten *salons* – ein Klacks Shampoo auf den Kopf gegeben, der so lange vorsichtig mit immer mehr Wasser aus einer Kanne aufgeschäumt wird, bis der Schaum auf dem ganzen Kopf verteilt ist und das Haar in einer ca. 20minütigen Kopfmassage gewaschen werden kann. Anschließend muss die Kundin vor dem *salon* auf der Straße oder auf der Toilette den Oberkörper so beugen, dass ihr der Schaum mit kaltem Wasser aus einem Eimer oder einer Karaffe aus dem Haar gespült werden kann.[265] Bei diesen kleinen *salons* ist während der Öffnungszeit die gesamte Front offen, was den Raum sehr hell macht, und wird zum Geschäftsschluss mit Holzplatten verschlossen. Der Boden ist aus bloßem Zement. Direkt am Eingang ist zumeist eine kleine Vitrine, in der ausgewählte (und ausgeblichene) Haut- und Haarpflegeprodukte und ein paar Accessoires ausgestellt werden. In vielen der größeren *salons* werden in Vitrinen, die an der Wand aufgereiht sind, Stoffe und Tücher, weitere Pflegeprodukte, Handtücher, Frisurenumhänge etc. aufbewahrt. Größere *salons* haben vier bis

[265] Im KWK gab es eine Vorrichtung, um nach einer Haarwäsche den Schaum mit fließendem Wasser auswaschen zu können. Das Wasser hätte unter den Liegen mit einem Eimer aufgefangen werden müssen. Diese Vorrichtung war seit Jahren kaputt. Die Schülerinnen nutzten die Liegen für kleine Schläfchen zwischendurch.

sechs Plätze für Kundinnen. Hier existiert oft ein kleiner, durch einen Vorhang abgetrennter Bereich, in dem Gesichtsbehandlungen vorgenommen werden. Der Boden ist gefliest, die *salons* sind aber aufgrund der kleineren Fensterfront oft recht dunkel.

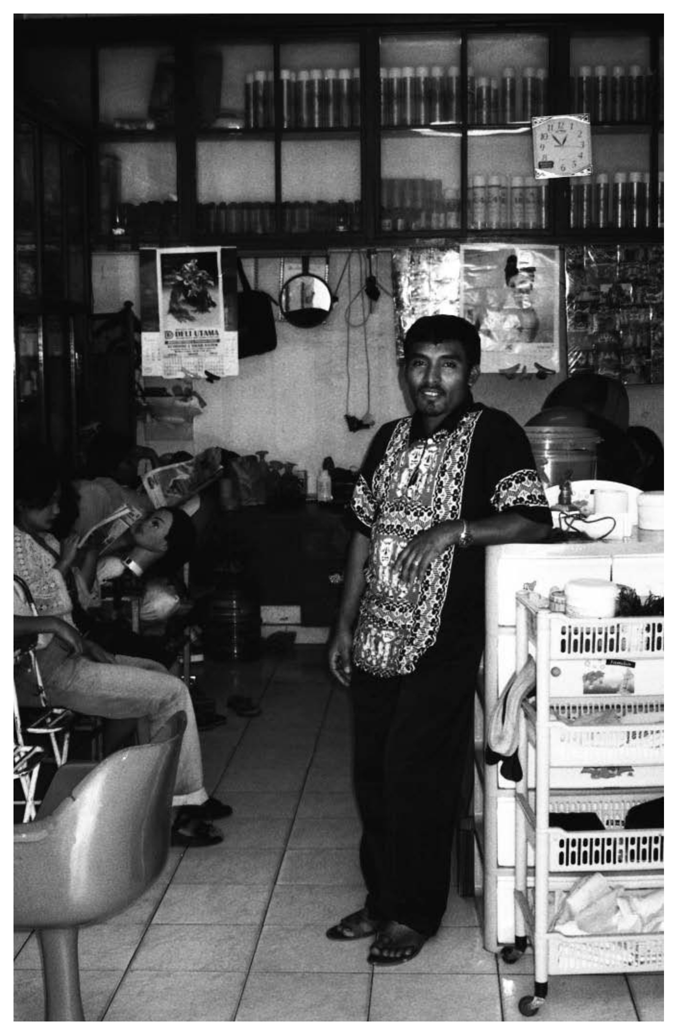


Abb. 13: Bapak Lukas in seinem Salon Karo Lingga *in Kabanjahe.*

In den *salons* gibt es außer einem Föhn, einer Trocken- bzw. Wärmehaube und eventuell einem Lockenstab keine weiteren Geräte und auch keine sanitären Installationen zum Waschen der Haare. Die Wände sind mit älteren, inzwischen zu bläulichen Pastelltönen verblichenen Plakaten von Wella oder anderen Kosmetikfirmen geschmückt, auf denen schachbrettartig Fotos von Frisurmodellen aus den 1980ern angeordnet sind. Adrett lächelnd und mit geneigtem Kopf schauen sie

unter ihren jetzt schon altmodisch anmutenden Frisuren auf die Kundschaft von heute. Jüngere *tukang salon* schmücken die Wände auch mit den Diplomen, die sie auf Lehrgängen erworben haben. Auf einer Ablage vor dem Spiegel liegen meistens zerlesene Zeitungen für die Kundinnen bereit.

Das Erscheinungsbild von *salons* in Berastagi und Kabanjahe weist keine Ähnlichkeiten mit den chromblitzenden, durchgestylten *salons* in den Shopping-Malls von Großstädten wie Medan oder Jakarta auf, deren mondäner Chic dem westlicher Friseursalons in keiner Weise nachsteht. *Salons* in der Provinz ähneln in ihrer äußeren Erscheinung vielmehr den gewöhnlichen Ladengeschäften, Kiosken, Restaurants und Büros, deren Attraktivität sich nicht aus ihrem Erscheinungsbild ableiten lässt. Eine deutlich bessere Ausstattung, wie sie etwa in den *salons* in den Malls von Medan zu finden ist, wurde von den Kundinnen als *mehwa*, als luxuriös eingestuft. Joyce, eine *salon*-Besitzerin aus Berastagi, erzählte mir, dass eine geschlossene Eingangstür eines *salon* die Existenz einer Klimaanlage verrät, die wiederum auf einen deutlich schickeren, teureren *salon* verweist. Die *salons* in Berastagi würden deshalb während der Öffnungszeiten ihre Türen immer offen stehen lassen. Die offene Tür – so meine Interpretation – verweist auf einen *salon* für die bereits genannten *orang sederhana*, für die einfachen Leute, die keinen Luxus wünschen.



Abb. 14: Der aufgrund des touristischen Kontextes weitaus mondänere Salon Sunshine *auf der Insel Samosir im Toba-See. Hier machte Arni, eine Schülerin des KWK, ihr Praktikum.*

Meine anfängliche Irritation über die oft sehr schlichte, teilweise recht ärmliche Ausstattung, die mir im Widerspruch zu dem Ruf von *salons* als modern zu stehen

schien, legte sich erst mit der Zeit.[266] *Salons*, so wurde mir klar, beziehen ihre symbolische Bedeutung als modern nicht aus ihrer Gestaltung und Ausstattung, sondern aus den Praxen, die in ihnen gepflegt werden, und aus den Fertigkeiten und Kompetenzen der in ihnen arbeitenden Schönheitsspezialistinnen.

Während in Berastagi erst ein neu eröffneter *salon* von einer *waria* geführt wird und im *Salon Teger* eine *waria* als Angestellte arbeitet, ist in Kabanjahe ein sehr großer Teil der Inhaberinnen oder Angestellten von *salons waria*. Abadi Kaban, Inhaberin des *salon Ola Kisat!* und gleichzeitig Schriftführerin des Vereins *Persatuan Waria Kabanjahe* (PerWaKa), der Vereinigung der *waria* von Kabanjahe, schätzt den Anteil von *waria* unter den *tukang salon* in Kabanjahe auf 75%. Mir scheint das eine sehr großzügige, aber in der Tendenz stimmige Schätzung zu sein. Aufgrund der hohen Fluktuation und der oft unklaren Arbeitsverhältnisse gelang es mir nicht, definitive Zahlen zu erheben. Die *salons* im Zentrum von Kabanjahe waren jedoch eindeutig von *waria* dominiert. Als von *waria* geführte *salons* sind vor allem *Sony*, *Hebron*, *Kesuma* und *Jenny Fonda*[267] bekannt, die auch Anlaufstellen für junge *waria* darstellen, die vom Land in die Kleinstadt kommen und hier in den etablierten Netzwerken mit kleinen Aushilfstätigkeiten etwas Geld verdienen können und eine erste Orientierung erhalten. Heute gehen Männer auch in *salons*, da die klassischen Herrenkurzhaarschnitte, auf die sich der Service der Herrenfriseure *tukang pangkas* beschränkt, gerade bei vielen jüngeren Männern nicht mehr aktuell sind, während ältere Männer jedoch nach wie vor überwiegend zu den Herrenfriseuren gehen. Von jüngeren Männern werden die von *waria* geführten *salons* in Kabanjahe weitaus häufiger frequentiert als die von Frauen geführten in Berastagi, da sie die Möglichkeit bieten, unverhohlen mit *waria* zu flirten und eventuell sexuelle Kontakte anzubahnen. Die im KWK mehrfach ausgesprochenen Ermahnungen bezüglich des moralisch einwandfreien Verhaltens der Schülerinnen gegenüber den männlichen Kunden weisen jedoch darauf hin, dass die Kunden auch in diesen *salons* Interessen pflegen, die über einen einwandfreien Haarschnitt hinausgehen.

Salons bieten – abhängig von der vorhandenen Ausstattung – eine große Bandbreite von Behandlungen an: Haare waschen, schneiden, färben, glätten und föhnen, Haarpackungen, Gesichtsmasken bzw. -reinigung und das Zupfen von Augenbrauen. Für offizielle Anlässe, bei denen Nationalkleidung getragen werden muss, werden Make-up und *sanggul* angeboten. An diesen Tagen gehen Frauen morgens in die *salons* und lassen sich schminken, das Haar toupieren und den *sanggul* frisieren oder ihn als Haarteil befestigen. Von vielen, aber nicht allen *salons* wird *ertudung* (K) angeboten, das Schminken und Arrangieren der Kopfbedeckung für die Braut beim *paso-paso* (K), der *adat*-Hochzeit.[268]

266 Hier sei daran erinnert, dass auch die Einrichtung von Wohnhäusern sehr schlicht ist.

267 Ein Verweis auf die enge Verbindung zwischen Aerobic und *salons*.

268 *Ertudung* stammt – wie bereits erläutert – vom Wort *tudung* (K), das die traditionelle Kopfbedeckung von Frauen bezeichnet. In der Öffentlichkeit tragen heute fast nur noch alte Frauen Tü-

Der *tudung* für eine Hochzeit ist ein komplexes Gebilde, das aus einem eng um den Kopf gewickelten Stoffrest, einem *ulos*[269], schwarzem Stoff, Zeitungspapier zum Ausstopfen und sehr vielen Sicherheitsnadeln besteht. Nach dem kunstfertigen Aufbau ziert den Kopf der Braut anschließend ein voluminöses Gebilde, das über der Stirn eine gerade, waagrechte Linie bildet und nach hinten leicht aufsteigend in einer Spitze endet. Dazu wird auch *ose-ose emas* (K), der mehrteilige traditionelle goldene Schmuck für Braut und Bräutigam vermietet, der aus einzelnen großteiligen Elementen besteht, die am *tudung* befestigt werden, und aus einer Halskette mit einem großen, massiven Anhänger in Form eines Vogels auf Höhe der Brust.



Abb. 15: Braut und Bräutigam bei der adat-*Hochzeit.*

Manche größeren *salons* bieten auch das Stecken von Grußtafeln an. Zu Geschäftseröffnungen, Hochzeiten, Beerdigungen, Weihnachtsfeiern etc. lassen vermögende Gäste, befreundete Institutionen oder Geschäftspartner ca. 1,50 x 2 m große Tafeln liefern, auf denen die jeweiligen Grußformeln oder Glückwunsche

cher um den Kopf, die sie vom Hinterkopf nach vorne führen, dort locker verschlingen und wieder nach hinten legen, sodass ein sehr flaches, ungefähres Dreieck entsteht.

269 Ein *ulos* ist ein gewebter Stoffschal, der bei allen Batak-Gruppen verbreitet ist und bei zeremoniellen Anlässen über der Schulter getragen wird. Vor allem die Toba Batak sind für ihre kostbaren, gewebten *ulos* bekannt.

und der Name des Absenders mit kleinen bunten Kunstblumen gesteckt werden.[270]



Abb. 16: Aus Kunstblumen gesteckte Grußtafeln beim Erntefest im Dorf Peceren.

5.1.2 Geschichte des Aerobic

Aerobic ist in Indonesien durch den staatlichen Fernsehsender TVRI bekannt geworden.[271] Ende der 1970er Jahre begann er mit der Ausstrahlung von Sendun-

---

[270] Bei größeren Anlässen können mehr als 20 Tafeln, die auf einer Art Staffelei aufgestellt werden, den Weg der Gäste zum *jambur*, dem überdachten Festplatz, rahmen. Da sich diese Praxis nicht auf den Körper bezieht, werde ich hier nicht weiter auf sie eingehen.

[271] Kitley (2000) stellt detailliert den Ausbau des staatlichen Fernsehens in Indonesien dar: TVRI nahm zu den Asian Games vom 24. August bis 12. September 1962 in Jakarta den Betrieb auf – die Initialzündung des nationalen Fernsehprogramms war also bereits ein sportlicher Anlass. Die Ausstrahlung war aus technischen Gründen mit 5.000 km², was 0,24% des staatlichen Territoriums entspricht – konkret: Jakarta und Umgebung – regional zunächst stark begrenzt. Es darf auch nicht vergessen werden, dass zu dieser Zeit nur sehr wenige Haushalte über einen Fernseher verfügten. Die Regierung hatte allerdings vor der ersten Ausstrahlung 10.000 Empfangsgeräte an Beamte verteilt, um Interesse an und Nachfrage nach dem neuen Medium zu stimulieren. Mit dem Palapa Satelliten wurde ab 1976 eine dramatische Steigerung der Reichweite möglich. „Palapa turned television into a service that was the right of all citizens, as much part of being Indonesian as the other key cultural symbols that were shared nationally: the language, the flag, and the national anthem… After Palapa, no viewer was unaware that she or he was taking part in a process that effortlessly embraced Sabang in the West and Merauke in the East“ (Kitley 2000:47). Mit Palapa begann die Regierung, öffentliche Empfangsgeräte (*televisi umum*) zu verteilen. So wurden die BürgerInnen des neuen Staates nicht nur als nationales Kollektiv angespro-

gen, in denen *senam pagi Indonesia* (SPI), ‚Indonesische Morgengymnastik', präsentiert wurde, die die ZuschauerInnen dazu animieren sollte, diese Übungen im heimischen Wohnzimmer oder vor den öffentlichen Fernsehgeräten zu wiederholen.[272] 1979 wurde SPI an allen staatlichen Schulen verbindlich.

Sport wurde jedoch erst 1983 in dem Kabinett der Regierung von 1983-1988 als Regierungsaufgabe im neu geschaffenen Ministerium für Jugend und Sport verankert. Der 9. September 1983 wurde zum ersten Nationalen Tag des Sports[273] ernannt und gemeinsame Morgengymnastik an staatlichen Schulen, Ämtern und Behörden eingeführt.[274] Das die neue Kampagne begleitende Motto lautete „Möge es keinen Tag ohne Sport geben! Die Gesellschaft im Sport verankern, den Sport in der Gesellschaft verankern".[275] 1984 schließlich wurde SPI zu *senam kesegaran jasmani* (SKJ), ‚Gymnastik für körperliche Gesundheit', und per Dekret des Ministeriums für Jugend und Sport verbindlich an allen staatlichen Institutionen vom Kindergarten bis zu Veteranenverbänden eingeführt.[276]

Dieser Frühsport in Form von *SKJ* ist bis heute Programm. Durch die *SKJ*-Sendungen im Fernsehen bekannte Trainerinnen wie Berti Tilarso oder Nanny Lubis[277] erarbeiteten im Auftrag des Ministeriums für Jugend und Sport jedes Jahr neue 15minütige Gymnastikübungen wie etwa *senam jantung sehat*, ‚Gymnastik des gesunden Herzens', die dann im Rahmen des institutionalisierten Morgensports

chen, Fernsehen war auch eine überwiegend kollektive Erfahrung. 1980 erreichte die Ausstrahlung schon 419.000 km², was 24% des staatlichen Territoriums entspricht. Damit wurden potentiell 60% der Bevölkerung erreicht (Kitley 2000:60ff).

272 Hier zeigen sich die erzieherischen Ziele des staatlichen Fernsehens, das die Bevölkerung zu einem gesunden Lebensstil ermuntern wollte.

273 Am 9. September 1948 hatten in Solo die ersten nationalen Sportmeisterschaften der postkolonialen Nation stattgefunden.

274 In den 1980er Jahren wurde auch morgendliches Laufen propagiert – ein Thema, das auch durch den *dangdut*-Hit von Rhoma Irama *Lari pagi* (‚Morgenlauf') weite Verbreitung fand, dessen erste Strophe und Refrain ich hier in Übersetzung zitieren möchte:

> He, lauft morgens, alt und jung,
> he, lauft morgens und seid richtig populär,
> he, lauft morgens, das ist wirklich gut,
> he, lauft morgens und tut Eurem Körper gut
> Eins und zwei und links und rechts, Frühsport hält Dich fit
> Los, lauft früh und lauft noch mehr, denn das hält gesund.

Auch in Deutschland gab es Anfang der 1970er Jahre die *Trimm Dich fit*-Kampagne des Deutschen Sportbundes, die noch lange vor Aerobic oder Joggen zu einer ersten nationalen Sportbegeisterung führte.

275 Leider kann die grammatikalische Finesse des indonesischen Mottos *memasyarakatkan olahraga, meolahragakan masyarakat!* in der deutschen Übersetzung nicht wiedergegeben werden. Wörtlich heißt es etwa ‚Den Sport vergesellschaften, die Gesellschaft versporten'.

276 In Berastagi folgten morgens nicht nur die Schulkinder den durch ein Megaphon gerufenen Anweisungen der LehrerInnen zur Morgengymnastik, auch die Angestellten der staatlichen Telefongesellschaft oder der Post machten freitags gemeinsam Frühsport.

277 Nanny Lubis (1926-1993) bekam neben anderen nationalen Auszeichnungen 1985 ihrer sportpolitischen Verdienste wegen vom Staat den Ehrentitel ‚Pionierin der Nationalen Fitness' (*Ibu Pelopor Senam Indonesia*) verliehen.

durchgeführt wurden. Die exakten Übungen wurden – mit Musik und gesprochenen Anweisungen unterlegt – als Kassetten an die Institutionen verteilt.[278] Im Fernsehen traten die bekannten Trainerinnen mit Gruppen von Kindergartenkindern, Behördenbelegschaften oder Teilnehmerinnen eines lokalen Familienwohlfahrtsprogramms auf und unterstrichen so den Charakter der Sendungen als Erziehung zur Volksgesundheit.



Abb. 17: Die Kinder des katholischen Kindergartens St. Maria *in Berastagi bei der freitäglichen Morgengymnastik in Sportuniform.*

Anfang der 1980er Jahre wurde Aerobic in Indonesien bekannt. Nach Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen gilt Jenny [sic!] Fonda als ‚Erfinderin' des Aerobic. Ihre Aerobic-Videos für den Hausgebrauch, von denen das erste *Workout* (1982) war, wurden auch in Indonesien vertrieben.[279] Viele meiner Gesprächspartnerinnen berichteten zudem, dass der Tanzfilm *Flashdance* von 1983 ein großer Erfolg in Indonesien war und junge Frauen zum Aerobic motiviert habe. Mitte der 1980er Jahre wurde dann auch im Fernsehen Gymnastik durch Aerobic abgelöst. Im Aerobic haben sich seitdem eine ganze Reihe von Trends wie *TaeBo*, *Funky*, *Salsa* etc. abgelöst. Zur Zeit der Feldforschung war *Body Language* neu und sehr

278 Eine persönliche Erinnerung des Bloggers „Q" an die sportverrückten 1980er Jahre findet sich unter http://lapanpuluhan.blogspot.com/2007_09_01_archive.html, 26. November 2010.

279 Nomi, die Besitzerin von *Studio Nomi,* erinnerte sich daran, dass ihre erste Aerobic-Kassette von Jane Fonda stammte. Sie zeigte mir auch ihre ins Indonesische übersetzte Ausgabe von Jane Fondas Buch *Women coming of Age* (1984), das 1988 in Jakarta unter dem Titel *Wanita Menjelang Kematangan Usia* publiziert wurde.

beliebt. Die heutigen Sendungen im staatlichen wie privaten Fernsehen laufen nicht mehr unter Gymnastik, sondern unter Aerobic. Am bekanntesten ist die Sendung ‚Primaraga' auf AN-TV, die jeden Morgen um 7:30 Uhr läuft. Unter Anleitung der Trainerinnen treten jetzt Mitglieder von privaten Aerobic-Studios (deren Namen eingeblendet werden) in teuren Hotelanlagen oder in den Grünflächen bewachter Wohnanlagen vornehmlich in Jakarta auf. Wenngleich die Sendungen dadurch immer noch den Charme der demokratischen Unprofessionalität verströmen, beruht die Auswahl der auftretenden Personen auf gänzlich anderen Kriterien als früher: An die Stelle des ‚Volkes' sind die zahlungskräftigen weiblichen Mitglieder kommerzieller urbaner Studios getreten. Der erzieherische Zugriff der Regierung auf die Volksgesundheit, wie er sich in den auf der Basis staatlicher Strukturen organisierten Gruppen manifestierte, die *SKI* und *SKJ* vorführten, ist nicht mehr vorhanden.

Ehemalige und aktuell bekannte Fernseh-Trainerinnen sind auch in vielen anderen Bereichen aktiv. Die älteren unter ihnen verfassen inzwischen Kolumnen für Frauenzeitschriften zum Thema Sport und Gesundheit oder veröffentlichen Aerobic-VCDs und eröffnen eigene Studios. So hat beispielsweise Berty Tilarso *Berty Tilarso's Workout* in Jakarta eröffnet.[280] Die jüngere Generation ist vor allem mit dem Showbusiness verbandelt. Vicky Burky, die 1988 zur ‚Königin des Aerobic in Asien' (*Ratu Aerobic Asia*) gewählt wurde, ist inzwischen als Schauspielerin in Fernsehserien, Kinofilmen und am Theater aktiv und tritt bei großen Marketingevents auf.[281] Aber auch Schauspielerinnen bewegen sich in Aerobic-Kreisen: Die 1959 geborene Minati Atmanegara, eine nationale *selebriti*, die nicht nur in zahllosen indonesischen Spielfilmen und Fernsehserien aufgetreten ist, gilt als Schöpferin des neuen Trends *Body Language*, hat eine Kette von vier Aerobic-Studios eröffnet und macht Werbung für die nationale Osteoporose-Prophylaxe-Kampagne.

Aerobic ist inzwischen Teil eines größeren Fitness-Trends. Heute sind Fitness-Geräte in den Studios der großen Städte für beide Geschlechter selbstverständlich. Auf der Hochebene dagegen gilt Aerobic als weiblicher Sport, während Fitness-Geräte männlich konnotiert sind. Auch der Zeitschriftenmarkt hat sich auf die Fitness-Welle eingestellt. Seit 1996 erscheint die Zeitschrift *fit – sehat-cantik-awet muda* (gesund-schön-jugendlich), deren Zielpublikum Frauen darstellen. *Men's Health* mit eindeutig männlichem Zielpublikum erscheint seit 2001 auch in einer indonesischen Ausgabe mit dem Untertitel *pria aktif modern* (‚der aktive, moderne Mann'). Aber auch Zeitschriften wie *Lisa* oder *Nova* bringen Artikel über Aerobic, in denen die Stars von beispielsweise ‚Primaraga', der Aerobic-Sendung des priva-

280 In vielen Mitgliederprofilen von indonesischen Online-Communities führen Frauen als *hobi* (Hobby) an, dass sie morgens gerne zu Hause Aerobic zu Berty Tilarso-VCDs machen.

281 Sie moderierte beispielsweise 2003 die Feier zum 100sten Firmenjubiläum von Harley-Davidson in einer luxuriösen Shopping Mall auf Bali. Da sie mit inzwischen über 40 immer noch nicht verheiratet ist, in dem Film *Madame Dasima* (2001) eine lesbische Tänzerin spielte, in einer indonesischen Inszenierung der *Vagina Monologe* auftrat und das unverheiratete Zusammenleben propagiert, gehört sie zu den schillerndsten Figuren der Aerobic-Szene.

ten Senders AN-TV, über den Nutzen von Aerobic in seinen verschiedenen Formen erzählen oder Sport insgesamt propagiert wird.

Aerobic wird seiner Erfinderin Jane Fonda wegen zwar als ursprünglich westlich verstanden, konnte aber nahtlos an die bereits bekannte, durch den Staat geförderte Gymnastik anknüpfen. Aerobic war im Verständnis meiner GesprächspartnerInnen daher keine wirklich neue oder ‚westliche' Sportart, sondern hatte lediglich die bereits bekannte Gymnastik modifiziert. Aerobic in Tanah Karo ist somit ein Beispiel für eine gelungene Lokalisierung – bis hin zu dem Namen ‚Jenny Fonda'. Gleichzeitig lässt sich eine Entwicklung von – zumindest von der Idee her – pädagogisch inspirierter, staatlich geförderter, kostenloser kollektiver Bewegungskultur für alle Bürger und Bürgerinnen des postkolonialen Staates unabhängig von Alter, Geschlecht oder Einkommen hin zur individualisierten, kommerziell organisierten Freizeitbeschäftigung für zahlungskräftige Frauen im Kontext von transnationalem Konsum und Medien beobachten.[282] Der Weg von Gymnastik zu Aerobic kann somit als Prozess zunehmender Kommerzialisierung und Femininisierung verstanden werden.

Aerobic heute

Die Transformationen auf nationaler Ebene von Gymnastik zu Fitness, von pädagogischer Bewegungskultur zum Lifestyle-Sport, lassen sich auch lokal verfolgen. Auch in Tanah Karo ist Aerobic aus Gymnastik (*senam*) entstanden, wenngleich dieser Wandel später einsetzte. Nomi erklärte mir:

> *„Als ich noch in der Schule war, so Anfang der 1980er Jahre, da gab es schon Aerobic. Aber es war noch nicht wirklich weit verbreitet* (belum bermasyarakat). *In Städten wie Jakarta oder Medan – da schon, aber hier war es noch nicht bekannt.“*[283]
>
> (Interview 7. Februar 2002)

Die genaue Chronologie der Etablierung von Aerobic lässt sich nicht rekonstruieren, da lokal nur wenig Wert auf die exakte Erinnerung an Jahreszahlen gelegt wird, aber die Entwicklung von zunächst Gymnastik- und später Aerobic-Studios lässt sich in den wesentlichen Zügen gut verfolgen. Im Allgemeinen werden Gymnastik-Studios *sanggar*[284] genannt, während Aerobic-Studios als *studios* bezeichnet werden. Lina Torong, eine Protagonistin der ersten Stunde, berichtete, dass Ende der 1970er Jahre in Kabanjahe der *sanggar Dr. Rejeki* eröffnete, der aber

---

[282] Diese Entwicklung ist auch im Kontext der Liberalisierung des indonesischen Fernsehmarktes zu verstehen, die 1989 mit einem ersten privaten, regionalen Bezahlsender begann, in der Zulassung kommerzieller Sender ab 1993 gipfelte (Kitley 2000:226) und durch die weitere Pluralisierung der Medienlandschaft nach dem Sturz Suhartos neue Impulse bekam.

[283] Diese bereits bekannte räumliche und zeitliche Dimension der Etablierung von Aerobic wird später weiter diskutiert.

[284] *Sanggar* bezeichnet im Indonesischen auch einen Haustempel oder Schrein bzw. ein Atelier und verweist damit auf einen anderen Bedeutungskontext als der Anglizismus *studio*.

nur für Ärzte gewesen sei.[285] Anfang der 1980er Jahre eröffnete Lina selbst einen *sanggar* in Kabanjahe mit dem Namen *Linanta*, der für die allgemeine Öffentlichkeit bestimmt war. Nach einem Aufenthalt in Jakarta kam sie zurück nach Tanah Karo und eröffnete in Berastagi einen neuen *sanggar*, mit dem sie innerhalb der Stadt mehrmals umzog.[286] Mitte der 1980er Jahre kamen tatsächliche Aerobic-Studios wie *Nina Fitness* und *Barsim* hinzu, die teilweise innerhalb der Stadt umzogen oder – bei Beibehaltung des Namens – die BesitzerInnen wechselten. Diese Studios gelten inzwischen als alteingesessen. Ein *sanggar* im engeren Sinne existiert nicht mehr. Die ursprüngliche Idee der Körperertüchtigung ist allerdings nicht völlig verloren gegangen: Aerobic oszilliert heute zwischen Sport (*olah raga*) und Freizeitbeschäftigung (*rekreasi*) sowie zwischen Schönheit und Gesundheit. Das dadurch erzeugte Spannungsverhältnis wird unter dem Punkt ‚Praxen der Gesundheit' näher erläutert.

Ausstattung der Studios

Aerobic-Studios sind in Berastagi und Kabanjahe entweder auf einzelnen Etagen in mehrstöckigen Häusern oder im Falle von *Studio Nomi* einfach im frei geräumten Wohnzimmer der Besitzerin untergebracht. Während *Barsim* als größtes Studio ca. 80 m² groß ist, umfasst das kleinste, *Studio Nomi,* nur ca. 30 m². Alle Studios haben eine verspiegelte Wand. Der Boden ist aus Beton und kann mit PVC bedeckt sein. Die Musik wird auf einem Ghetto-Blaster von Kassette abgespielt. *Nina Fitness* und *Fajar Fitness* stellen ihren Mitgliedern auch Fitnessgeräte bereit. Umkleidekabinen oder Duschen gibt es nicht. Die Teilnehmerinnen kommen mit der Aerobic-Kleidung unter der normalen Kleidung und ziehen sich in einer Ecke des Raumes um. Geduscht wird anschließend zu Hause. Bei Nomi geht man bei Bedarf auf die Toilette der Familie, die anderen Studios haben eine eigene für die Mitglieder. Ich möchte hier kurz meine Eindrücke beim ersten Besuch des Studios *Barsim* in Kabanjahe schildern:

> „Barsim*, das ja als besonders modern gilt, befindet sich in der dritten und obersten Etage eines Hauses in einer belebten Straße in Kabanjahe. Die Hausbesitzer haben einen Laden für Hühnerfutter und Dünger. Wir gehen im Erdgeschoss durch den Laden, in dem es furchtbar nach Futter und Dünger stinkt, nach hinten und über die offene Treppe nach oben. In der ersten Etage passieren wir freundlich grüßend die Männer der Familie, die mit Freunden Karten spielen, und wechseln in der zweiten Etage ein paar Worte mit den Frauen und Kindern, die dort fernsehen. Die Treppe endet schließlich auf der dritten Etage in einem großen, nur durch Betonstützen unterteilten Raum, der die gesamte Etage*

---

[285] Dies mag ein Hinweis auf die Assoziation von Gymnastik mit Gesundheit oder auf die Entstehung einer lokalen Mittelklasse sein, die sich der *rekreasi* widmete.

[286] Meine Freundin Rina, die damals bei Lina Unterricht hatte, berichtete mir, dass sie mit Abstand die jüngste gewesen sei. Die meisten anderen seien Ibus gewesen und hätten sie immer gefragt, warum sie denn Aerobic machen wolle, sie sei doch noch jung! Ich interpretiere dies auch als Hinweis auf die Assoziation von Gymnastik mit Gesundheit.

umfasst: Das Studio Barsim. *Geradeaus ist der Bereich, in dem die Kurse abgehalten werden, gleich rechts neben der Treppe stehen die (allerdings kaputten) Fitnessgeräte.*“

(Aufzeichnungen 6. Juni 2001)

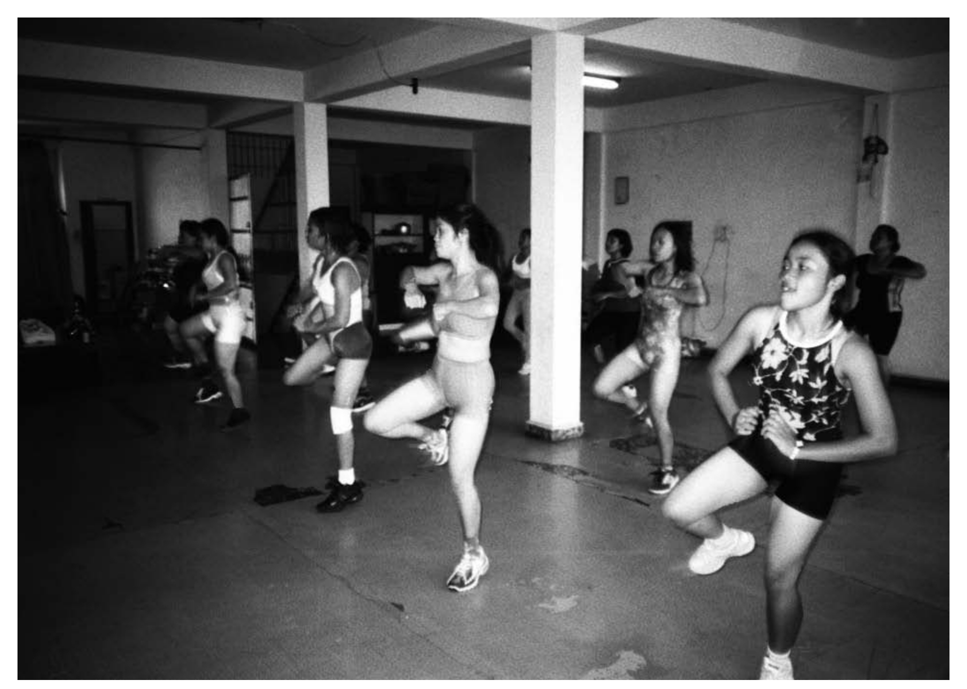


Abb. 18: Aerobic-Kurs im Studio Barsim.

Die Studios sind in der lokalen Wahrnehmung hierarchisch klar gegliedert. Abgesehen von der Größe erschlossen sich mir die Kriterien dieser Hierarchie allerdings zunächst nicht. Die Unterschiede, so lernte ich bald, beruhen zum einen auf der Persönlichkeit der jeweiligen Besitzerinnen und auf der ökonomischen Potenz der Mitglieder, die sie anziehen bzw. durch ihre Preisgestaltung anziehen wollen. *Nina Fitness* galt unzweifelhaft als das mondänste Studio, *Barsim* als gehobener Standard und *Studio Nomi* als normal (*sederhana*). Die beiden neuen Studios konnten noch nicht klar eingeschätzt werden, aber *Fajar Fitness* mit seinen neuen Trainingsgeräten hatte nach Einschätzung meiner Gesprächspartnerinnen das Potential, sich recht schnell oben anzusiedeln.

In den Aerobic-Studios gibt es keine Kurse für Anfängerinnen oder Fortgeschrittene oder mit einem genau definierten Umfang an Stunden. Aerobic wird einfach an jedem Wochentag zu bestimmten Uhrzeiten angeboten – in einigen Studios lediglich unterschieden in *Aerobic* und *Body Language* – und wer kommt, macht mit. Neue Mitglieder bekommen keine Einführung, sondern müssen sehen, dass sie mitkommen. Es gibt keine Verträge, die eine Mindestdauer der Mitglied-

schaft verbindlich vorschreiben, der Mitgliedsbeitrag wird einfach monatlich gezahlt. Das erlaubt den Teilnehmerinnen eine sehr hohe Flexibilität oder auch – aus Perspektive der Trainerinnen – eine große Unzuverlässigkeit.



Abb. 19: Das neu eröffnete Studio Fajar Fitness*, das als das mondänste in Tanah Karo galt. Links vor den Teilnehmerinnen der Trainer Satria.*

Aerobic ist ein netter Zeitvertreib, *rekreasi*, aber keine verpflichtende, regelmäßige Übung, um deretwillen man andere Termine oder Verpflichtungen hinten anstellen würde. Obwohl es immer wegen seines Nutzens für die Gesundheit gelobt wird, entspricht die Schwäche des Fleisches der mäßigen Willigkeit des Geistes.

BesitzerInnen und TrainerInnen

Die Aerobic-Szene der Hochebene ist sehr übersichtlich und personell eng verflochten. Die BesitzerInnen und dort arbeitenden TrainerInnen sind durch Konkurrenz, aber auch durch vielfältige Ausbildungs- und Arbeitsverhältnisse miteinander verbunden. Nomi und Nina haben als Jugendliche zunächst bei Lina Torong Gymnastik betrieben, die – wie bereits erwähnt – den ersten *sanggar* auf der Hochebene eröffnet hat. Später absolvierten sie während ihres Studiums in Medan eine Trainerinnen-Ausbildung. Nomi wurde die erste Assistentin von Nina, die wiederum die jüngste Generation von TrainerInnen wie Benita, Dora, Made, Iren, Kris, Janti sowie Satria unterrichtet hat, der dann wiederum Henni, Parlin und Eva ausgebildet hat. Endang von *Fajar Fitness* hat nicht auf der Hochebene gelernt.

Nina, Benita und Satria betreiben hauptberuflich ihre Studios, während Nomi als Krankenschwester im örtlichen Gesundheitszentrum arbeitet. Einige der jungen Trainerinnen, die zwischen 20 und 30 Jahre alt sind, arbeiten hauptberuflich, andere wie Eva nebenberuflich. Zur besseren Übersicht wird hier eine kurze tabellarische Auflistung der zur Zeit der Feldforschung existierenden Studios, BesitzerInnen, TrainerInnen und monatlichen Mitgliedsbeiträge aufgeführt:

Name	**Ort**	**BesitzerIn**	**TrainerInnen**[287]	**Mitgliedsbeitrag**[288]
Nina Fitness	Kabanjahe	Nina	Nina, Rini, Parlin, Seri	BL: 100.000 Rp. Aerobic: 30.000 Rp. Aerobic Salsa: 75.000 Rp.
Nina Fitness	Berastagi	Nina	Nina, Rini, Parlin, Seri	BL: 100.000 Rp. Aerobic: 30.000 Rp. Aerobic Salsa: 75.000 Rp.
Barsim	Kabanjahe	Benita & Satria	Benita, Parlin, Satria	BL: 100.000 Rp. Aerobic: 25.000 Rp.
Lestari	Kabanjahe	Dora	Dora, Eva, Satria, Rini	BL & Aerobic: 50.000 Rp. Aerobic: 25.000 Rp.
Fajar Fitness	Kabanjahe	Endang & Fajar	Endang, Iren, Kris	BL: 100.000 Rp. Aerobic: 35.000 Rp.
Studio Nomi	Berastagi	Nomi	Nomi, Eva, Henni, Barta	BL & Aerobic: 25.000 Rp.

Die Preisgestaltung richtet sich zum einen nach der Klientel, die man anziehen möchte, nach der Nachfrage der Kundinnen sowie nach der Ausstattung und nach dem Ruf des Studios. *Body Language* ist so teuer, da es noch ganz neu und entsprechend nachgefragt ist und sich an ältere Frauen richtet, die im Allgemeinen über mehr Geld verfügen. Neue Studios wie *Lestari* versuchen, mit niedrigen Beiträgen neue Kundinnen zu locken.[289] Als Trainerin verdiente man je nach Erfahrung um die 8000 Rupiah/Stunde.

287 Parlin und Satria sind die beiden einzigen Männer. Fajar, der mit seiner Frau *Fajar Fitness* besitzt, arbeitet nicht als Trainer.

288 Zur Erinnerung: 2001 betrug der monatliche Mindestlohn in Tanah Karo 400.000 Rupiah, eine Tagelöhnerin verdiente auf dem Feld 15.000 Rupiah.

289 Die Konkurrenz untereinander sorgt dabei auch für Konflikte: Nina etwa versuchte immer, Nomi dazu zu bewegen, ihre Preise endlich zu erhöhen.

5.2 Praxen der Ästhetik

Nach der ausführlichen Schilderung von *salons* und Aerobic-Studios als zentralen Orten moderner Körperpraxen soll nun der Fokus auf das gerichtet werden, was dort tatsächlich passiert. Mit dem Aufkommen der *salons* hat sich das Verständnis von Schönheit gewandelt. Früher, so wurde mir erzählt, bezog sich Schönheit nicht auf Körper, Gesichter, Frisuren und Make-up, sondern auf Schmuck und vor allem auf Kleidung: Schöne und teure Kleidung bei Festen und in der Kirche spielte (und spielt auch heute noch) ebenso wie großzügig getragener Goldschmuck eine bedeutende Rolle. Es gab auch früher Frauen, die als besonders schön galten, aber deren Schönheit war offensichtlich nicht das Ergebnis von Arbeit am eigenen Körper. Schönheit war da oder nicht – und Geld hat auf jeden Fall dabei geholfen, als schön zu gelten. Welche Praxen machen oder erhalten heute den Körper schön?

Ich werde von den Dienstleistungen im *salon* ausgehend, die vor allem das Gesicht und die Haare unter ästhetischen Aspekten betreffen, das Äußere des Körpers im Ganzen und schließlich sein Inneres diskutieren.

Auf den Märkten und Straßen Berastagis und Kabanjahes sind Frauen mit alten T-Shirts, weiten Hosen und einem *sarong* darüber, mit Flip-Flops oder Gummischuhen, mit Pferdeschwanz und einem als Sonnenschutz auf dem Kopf getragenen Tuch omnipräsent. *Salon*-Kundinnen und die Mitglieder der Aerobic-Studios treten anders auf. Im Vergleich zu den nach Feldarbeit aussehenden Frauen sind Kleidung und Frisur nicht einfach praktisch oder unwichtig, sondern schick. Zum Haareschneiden kommen Mädchen in ihren Schuluniformen oder am späteren Nachmittag schon mit Jeans und T-Shirt, Beamtinnen mit ihren Uniformen und Aktentaschen, Bankangestellte in Kostüm und Handtasche, Geschäftsfrauen mit schmalen Hosen, Blusen und Goldschmuck, Mütter mit ihren frisch gepuderten Kindern.

Vor dem Beginn der Aerobic-Kurse sitzen Mama Ryo und Ibu Henni perfekt geschminkt, gut frisiert und mit reichlich Goldschmuck auf dem Sofa in Nomis Studio und studieren die neuen Tupperware-Kataloge. Fast alle Frauen kommen geschminkt zum Training, überwiegend nur mit Lippenstift, aber manche auch mit Lidschatten oder Puder und Rouge. Mama Putri erzählte mir, dass sie sich jedes Mal vor dem Aerobic dusche und schminke und dieses Ritual sie erst in die richtige Stimmung versetze. Bei *Barsim* treffen vor dem Beginn der Stunde kleine Grüppchen von jungen Frauen ein, die enge Jeans mit modischen Gürteln und T-Shirts tragen. Vor dem Training wird auch über Frisuren, Friseurbesuche und natürlich ausgiebig über Aerobic-Kleidung geredet. Einige Teilnehmerinnen arbei-

ten auch im Direktmarketing von Kosmetikfirmen[290] und reichen vor Trainingsbeginn neue Lippenstifte etc. herum, die auf viel Interesse stoßen. Fast alle von mir befragten Teilnehmerinnen nannten auf die Frage, was noch zu Aerobic gehöre, sofort Kosmetik.[291] Während bei weitem nicht alle Frauen, die einen *salon* besuchen, auch zum Aerobic gehen, sind die Mitglieder von Aerobic-Studios regelmäßige Kundinnen von *salons*. Auf den folgenden Seiten soll erläutert werden, welche Bedeutung den Praxen im *salon* zukommt.

5.2.1 Den Körper verschönern

Es ist in Tanah Karo wie im restlichen Indonesien kaum möglich, die Bedeutung von schönem (weiblichen) Haar zu übersehen.[292] In der Fernsehwerbung gewinnt immer die junge Frau mit den längsten, glänzendsten Haaren den attraktiven jungen Mann – und der attraktive junge Mann mit den schuppenfreien Haaren immer die schönste junge Frau.[293] Von den Werbeflächen an den Landstraßen und in der Stadt lächeln junge Frauen mit hüftlangem, seidig-glänzendem Haar die Betrachterin über die Schulter an: „Are you the Sunsilk girl?" In den kleinen Kiosken der Wohnstraßen von Berastagi hängen Girlanden pastellfarbener Shampoo-Portionspäckchen verschiedener Marken. Hat man vor zu duschen, geht man kurz über die Straße und kauft sich für 500 Rupiah das Shampoo seiner Wahl. Die Omnipräsenz der Shampoo-Werbung ist zum einen ein Zeichen für das verheißungsvolle Wachstumspotential, das der indonesische Markt den transnationalen Kosmetik-Konzernen verspricht, aber sie ist auch ein Hinweis auf (und sicherlich ein Grund für) die Bedeutung des Haares im Kontext moderner Körperpraxen.

[290] Eva hatte für diverse Kosmetikfirmen wie Avon im Direktmarketing gearbeitet, Mama Ryo für Tupperware, Ibu Henni verkaufte Modeschmuck.

[291] Neben Kosmetik wurde auch Kleidung erwähnt – dazu später mehr.

[292] Ebenfalls omnipräsent in der Werbung sind Kosmetika mit bleichender Wirkung. Das Ideal der möglichst hellen Haut, die auch als ‚sauber' oder ‚fleckenlos' bezeichnet wird, ist der Grund, warum so viele eurasische Models die indonesische Werbung bevölkern. Da meine Gesprächspartnerinnen zwar angaben, dass sie ihre Haut mit Puder vor der Sonneneinstrahlung schützten, um nicht *hitam*, schwarz zu werden, aber ansonsten keine von ihnen explizite Bemühungen angab, hellere Haut zu bekommen, werde ich darauf nicht näher eingehen. Prasetyaningsih (2007) diskutiert ausführlich die historischen Wurzeln, Imaginationen und Praxen von heller Haut im transnationalen Indonesien, während Goon und Craven (2003) die Hautfarbe im gesamten asiatischen Kontext diskutieren.

[293] Zur Zeit der Feldforschung zielte die Shampoo-Werbung, gleich welcher Marke, für Männer vor allem auf das Thema Schuppen, während die Shampoo-Werbung für Frauen Glanz und Seidigkeit propagierte. Procter & Gamble fragte 2002 auf seiner indonesischen Homepage dramatisch: „Do you dare to get closer to that special person in your life? Remember the sweaty palms, the speeding heartbeat, the butterflies-in-stomach feeling and ... the constant worry about dandruff flakes being visible? Well you can kiss your worries goodbye with Head & Shoulders®" (http://www.headandshoulders.com/indonesia/main.asp, 26. April 2002).

Eine gute Frisur, gepflegtes Haar sind ein zentrales Merkmal für die modische und damit moderne Orientierung einer Frau.[294]

In den *salons* kommt der Pflege und Gestaltung des Haares ein zentraler Stellenwert zu, da sich die am meisten nachgefragten Dienstleistungen auf das Haar beziehen. Das Waschen und Schneiden der Haare rangiert mit großem Abstand an erster Stelle der Dienstleistungen, die im *salon* in Anspruch genommen werden und ist gleichsam der Türöffner für weitere Behandlungen. Da die Haarwäsche bis zu 30 min. dauern kann, verbringen Frauen bei einem derartigen Besuch ungefähr eine Stunde im *salon*. Die meisten Frauen lassen jedoch mehrere Behandlungen im *salon* vornehmen. Am häufigsten werden Haarkuren und Gesichtsbehandlungen, seltener Dauerwellen und Haarefärben nachgefragt. Entsprechend variiert auch die Anzahl der *salon*-Besuche: Die Hälfte der Kundinnen, mit denen ich sprach, besucht mindestens einmal im Monat, davon wiederum die Hälfte mindestens einmal in der Woche den *salon*. Am seltensten vertreten sind die Frauen, die sich nur die Haare schneiden lassen: Sie frequentieren zwischen einmal in zwei Monaten und einmal in sechs Monaten einen *salon*. Vereinzelt kommen Frauen auch nur, um sich vor Festen einen *sanggul* machen und sich schminken zu lassen.[295] Ein kleinerer Anteil der Kundinnen kommt darüber hinaus auch regelmäßig zur Haarwäsche, manche sogar zweimal wöchentlich.

Im Gegensatz zur Shampoo-Werbung, die ohne Rücksicht auf modische Trends fast ausnahmslos das tiefschwarze, glatte, hüftlange, in der Mitte gescheitelte Haar ins Zentrum stellt[296], sind die Vertreterinnen des langen, glatten Haares unter den befragten *salon*-Besucherinnen in der Minderheit. Dauerwellen, das Färben der Haare und Kurzhaarschnitte nach der aktuellen Mode sind ein großes Thema. Die Kundinnen von *salons* zeigten sich informiert über die Haartrends der letzten Jahre, so z.B. über den Stufenschnitt, den Bob, den asymmetrischen Pony oder auch die Schnitte ‚Demi Moore' oder ‚Prinzessin Diana' etc.[297] Zur Zeit meiner Feldforschung war ein gestufter (*terap*), von einigen Schönheitsspezialistinnen auch *shaggy* genannter, hinten ovaler bzw. dreieckiger Schnitt, und die Farbe *coca-cola* bzw. ein bläuliches Rot der Trend.[298]

Die meisten Kundinnen orientieren sich in Bezug auf den Haarschnitt oder auch die Kleidung an der aktuellen Mode: „Klar, ich versuche, mit der modischen Entwicklung Schritt zu halten" meint Sri Apulina, eine Schülerin, und Fitri, die als

---

[294] Bennet berichtet, dass junge Frauen in Mataram/Lombok ebenfalls extrem großen Wert auf die Pflege ihres Haares legten – auch diejenigen, die einen *jilbab* trugen (2005:50).

[295] Das allerdings kann angesichts der Häufigkeit von Festen auch bedeuten, dass sie jede Woche kommen.

[296] Auf YouTube lassen sich viele aktuelle Spots der großen Marken auf dem indonesischen Markt betrachten. In keinem einzigen haben die Protagonistinnen ‚nur' schulterlange oder gar kurze Haare.

[297] Zu den Vorstellungen, woher Modetrends kommen, siehe Kapitel 6.2.2.

[298] Da ich zum Zeitpunkt der Feldforschung noch Reste von Henna im Haar hatte, wurde ich unversehens zur modischen Trendsetterin.

Sekretärin arbeitet, erklärte: „Ja, ich mache bei modischen Trends mit, denn ich will nicht, dass andere sagen, dass ich mich nicht auskenne". Die modische Orientierung erfährt jedoch eine Reihe von Einschränkungen: Die modische Frisur muss erschwinglich sein, also keine regelmäßigen teuren Behandlungen wie Haarefärben oder Dauerwellen erfordern. „Ja, Mode interessiert mich, aber sie muss zu meiner ökonomischen Situation passen" meinte Kerin. Tiwi trägt aus dieser Erwägung heraus einen Kurzhaarschnitt, denn dann, so meint sie, „muss man nicht so viel Geld für Shampoo aus dem Fenster werfen". Ein weiteres Kriterium ist, dass sie zum eigenen Typ, also etwa zur Kopfform und zum Hautton passen muss. Und schlussendlich ist wichtig, dass eine Frisur praktisch ist, d.h. morgens nicht zu viel Aufwand erfordert und bei der Arbeit nicht stört.

Vor offiziellen Terminen bei der Arbeit oder in der Kirche sowie im Fall von Einladungen zu Hochzeiten kommen Frauen auch in den *salon*, um sich einen *sanggul* machen zu lassen, der zusammen mit dem engen Wickelrock *sarong* und der durchbrochenen Spitzenbluse *kebaya*, die mit einer Korsage darunter getragen wird, den pan-indonesischen formellen Stil für Frauen bei offiziellen Anlässen darstellt. Für einen *sanggul* muss das eigene Haar sorgfältig toupiert werden, bis der aus Echthaar geflochtene Haarknoten auf dem Hinterkopf befestigt bzw. bei langem Haar das eigene Haar anschließend zu einem Knoten geschlungen werden kann. Je kürzer das eigene Haar, desto aufwändiger die Gestaltung einer Frisur mit *sanggul*, da der optische Effekt des langen, am Hinterkopf zu einem Knoten geschlungenen Haares mühsam hergestellt werden muss. *Salons* halten verschiedene *sanggul* vorrätig, da auch dieses Haarteil modischen Trends unterworfen ist und jeweils nur mit bestimmten Arten von *kebaya* und *sarong* kombiniert werden darf.[299] Dazu lassen sich viele Frauen vor offiziellen Anlässen bei der Arbeit oder Hochzeiten auch im *salon* schminken – je näher der verwandtschaftliche Bezug zum neu vermählten Paar, desto größer der kosmetische Aufwand, je früher der Termin, desto nächtlicher der *salon*-Besuch.[300] Eine Braut wird heutzutage fast immer im *salon* geschminkt – einmal für die *adat*-Hochzeit, für die sie auch mit den traditonellen goldenen Schmuckstücken *ose-ose emas* (K) und der traditionellen Kleidung sowie der Kopfbedeckung *tudung* (K) ausgestattet wird, und einmal für die kirchliche Hochzeit in Weiß, für die eine besondere Frisur und anderes Make-up benötigt werden. Wenn bei Hochzeiten mehrere Brautjungfern des identischen Stylings wegen zum gleichen *salon* gehen, muss der Besuch schon gegen 4:00 Uhr morgens beginnen, um rechtzeitig fertig zu sein.[301] Heute machen auf Festen also

299 Bapak Lukas hatte in Kapitel 4.1.1 erläutert, welche *sanggul* zu welchen *sarong* und *kebaya* getragen werden müssen.

300 Bei Beerdigungen werden auffällige Kleidung oder starkes Make-up dagegen als unpassend angesehen.

301 Auch vor der Weihnachtsfeier im Kindergarten meines Sohnes hatten mehrere Mütter ihre Töchter im Alter zwischen vier und sechs Jahren zum *salon* gebracht, um sie frisieren und schminken zu lassen.

nicht nur Schmuck und Kleidung, sondern auch Kosmetik und Frisur schön und stellen den eigenen Status unter Beweis.

Frauen beschäftigen sich jedoch nicht nur im *salon*, sondern auch zu Hause mit ihrem Körper.

Der Körper zu Hause

Viele Kundinnen nehmen aus ökonomischen Gründen im *salon* bestimmte Dienstleistungen nicht in Anspruch, sondern verrichten sie zu Hause selbst. Dazu gehören natürlich die Haarwäsche, aber beispielsweise auch Gesichtsmasken, Haarpackungen und das Glätten der Haare.[302] Die Behandlungen im *salon* sind bei den meisten Frauen jedoch auch in einen größeren Kontext von häuslichen Schönheitspraxen eingebettet. Hierzu zählen vor allem Ernährung bzw. Diäten, Körperpflege und Hygiene. Um die Bedeutung der häuslichen Praxis einordnen zu können, soll kurz der räumliche Kontext geschildert werden, in dem sie stattfinden.

Erst bei der Beschäftigung mit dem Thema des Körpers fiel mir auf, wie untrennbar in meiner Vorstellung ästhetische Körperpraxen mit einem bestimmten räumlichen Kontext verknüpft sind: Ein Badezimmer, das über einen Spiegel, ein Waschbecken, eine Ablage für Kosmetika sowie eine Badematte verfügt und in dem ein Handtuch aufgehängt werden kann, ein Schlafzimmer, das ebenfalls über einen Spiegel verfügt und in dem kosmetischer Krimskrams aufbewahrt werden kann. Der moderne Körper benötigt einen privaten Rückzugsraum. In den mir bekannten Häusern in Berastagi existieren keine Räume dieser Art. Die Badezimmer bestehen aus einem gefliesten oder zementierten Boden mit einem Abfluss für das Duschwasser, in den etwas erhöht eine Hocktoilette eingelassen ist. Daneben befindet sich ein großes gekacheltes Becken mit Wasser, oft so groß wie eine Badewanne, aus dem man zum Duschen und zum Spülen der Toilette Wasser mit einer Plastikkelle schöpft. In der Ecke stehen große Plastikeimer zum Wäschewaschen.[303] Die meisten Badezimmer haben keinen Spiegel, keinen Halter für die Handtücher und außer dem Rand des Wasserbeckens auch keine Ablagefläche, sodass jedes Familienmitglied Zahnpasta, Zahnbürste und Handtuch nach dem Besuch des Badezimmers wieder mitnimmt. Die Handtücher werden zum Trocknen aufgehängt, die Zahnbürsten auf ein Regal in der Küche gelegt. Badezimmer sind definitiv keine Räume, die zum Verweilen, Verwöhnen oder Trödeln einladen, eine repräsentative Bedeutung hätten oder deren Charme über die bloße Funktionalität hinausginge. Die spartanische Einrichtung zeigt sich auch in den Wohn- oder Schlafzimmern: Die Schlafzimmer, die ich zu sehen bekam, wirkten auf mich mit einem Bett und einem Wandschrank, meistens ohne Spiegel, Regal

---

[302] Das Glätten der Haare (*meluruskan)* ist gleichsam der umgekehrte Prozess der Dauerwelle: Hier sollen lockige Haare durch Einsatz eines chemischen Wirkstoffes glatt gemacht werden.

[303] In vielen Fällen wurde im Badezimmer auch das Geschirr abgewaschen – ein Fakt, den Ibu Ginting in ihren kritischen Ausführungen über die vermeintlich mangelnde Hygiene der Karo ausgiebig beklagte.

oder Kommode streng funktional. Meine weiblichen Bekannten frisierten und schminkten sich entsprechend im Wohnzimmer. Hier findet sich meistens eine Art Kommode, auf der vor einem kleinen Spiegel verschiedene Kosmetika stehen. Ein Teil der Tuben und Fläschchen ist in Gebrauch, ein anderer, wie etwa leere Parfümflakons, dient repräsentativen Zwecken. Ein intimer Raum innerhalb der Privatsphäre des Hauses, in dem man sich dem eigenen Körper widmen könnte, hat sich nicht etabliert. Die entscheidende Grenze bleibt der Schritt aus dem Haus in die außerhäusliche Öffentlichkeit. Der Körper als neues Objekt ästhetischer Aufmerksamkeit und kosmetischer Pflegepraxen nimmt sich in der räumlichen Gestaltung des Hauses noch recht sperrig aus.

Was passiert nun konkret mit dem modernen Körper im häuslichen Kontext? An erster Stelle der häuslichen Praxen stehen solche der Hygiene – hier vor allem das tägliche, oft zweimal tägliche Duschen sowie das regelmäßige Waschen der Haare. Nur sehr wenige der *salon*-Kundinnen meinten, dass sie außer den *salon*-Besuchen nichts weiter für ihre Schönheit täten bzw. dieses oft vergäßen, da sie zu beschäftigt seien. Die Liste der häuslichen ästhetischen Praxen wird durch das tägliche Eincremen des Gesichts und das Schminken angeführt. Viele Frauen machen auch regelmäßig *lulusan*, die in Indonesien weit verbreitete Reinigung der Haut in der Art eines Peelings durch ein aus gemahlenen Pflanzenbestandteilen bestehendes gelbes Kosmetikum. Ebenso bedeutsam sind die Pflege der Gesichtshaut durch Masken und die abendliche Reinigung des Gesichtes. Darüber hinaus erwähnen einige Frauen, dass sie viel Wasser trinken sowie Früchte und Gemüse essen. Besonders auffällig ist, dass die meisten Frauen ihre Körperpflegepraxen als *rajin*, als gewissenhaft bzw. regelmäßig bezeichnen. Ich verstehe die Betonung der Regelmäßigkeit bzw. Gewissenhaftigkeit als Hinweis darauf, dass es den befragten Frauen wichtig ist zu zeigen, wie sehr ihnen diese Praxen zur Routine geworden sind.

Im Alltag tragen alle befragten *salon*-Kundinnen täglich Puder.[304] Mit Ausnahme der jungen Frauen, die noch zur Schule gehen, tragen alle Frauen darüber hinaus bei der Arbeit täglich Make-up, hier vor allem Lippenstift. Diejenigen, die mehr als Puder und Lippenstift, also etwa auch Mascara, Nagellack, Lidschatten, Parfüm etc. benutzten, waren Angestellte, Händlerinnen oder Hausfrauen. Zu Festen tragen alle Befragten mehr dekorative Kosmetik als im Alltag, viele außerdem zusätzlich Parfüm. Meine Gesprächspartnerinnen betonten, dass sie zu Festen auch teurere Markenprodukte benutzen.[305] Die Bedeutung der Feste als Arena

[304] Hierbei ist jedoch anzumerken, dass Puder nicht als Make-up gilt, sondern als Schutz gegen die Sonne verwendet wird, um nicht ‚schwarz' zu werden. Auch die Gesichter von Babys und Kindern beiderlei Geschlechts werden morgens eingepudert. Allerdings ist bei Kindern und bei Frauen, die Puder bei der Feldarbeit tragen, der Puder meistens deutlich zu sehen, während bei Frauen, die in einem Büro arbeiten, Puder ‚unsichtbar' aufgetragen wird. Spätestens mit Beginn der Pubertät werden Jungen nicht mehr eingepudert. Auch erwachsene Männer nehmen keinen Puder.

[305] Zu ökonomischen Aspekten des Schönheitshandelns siehe Kapitel 6.

zur Repräsentation des eigenen Status hat also nicht an Bedeutung verloren, sondern umfasst neben der Kleidung und dem Schmuck heute auch Frisuren und Kosmetik.

Der Körper im KWK

Im KWK existiert ein großer Waschraum, in dem sich auf der linken Seite vier kleine kombinierte Toiletten- und Duschräume befinden. Die rechte Wand des Waschraums wird von großen Becken für die (Hand)wäsche von Kleidung, Handtüchern, Bettwäsche etc. eingenommen. Zum Frisieren oder Schminken gehen die Schülerinnen in den *salon*-Unterrichtsraum, zum Waschen etc. in die Dusch- und Toilettenkabinen. Wie im vorigen Kapitel erläutert, konzentriert sich der Untericht mit großer Intensität auf die Vermittlung von Wissen und Techniken für den professionellen Kontext als Schönheitsspezialistin. Aber wie sehen die ästhetischen Praxen der Schülerinnen selbst aus? Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Beschäftigung mit dem eigenen Körper und die individuellen Praxen, die jenseits des Unterrichtes stattfinden.

Wie in Kapitel 4.1.1 deutlich wurde, kommt dem Haar in der Ausbildung eine große Bedeutung zu, die letztendlich auf den beruflichen Alltag vorbereitet. Abgesehen von den Unterrichtsinhalten beschäftigen sich die *salon*-Schülerinnen auch so unablässig mit ihrem Haar: Fast immer, wenn man den Unterrichtsraum passiert, sitzen Schülerinnen vor dem Spiegel und waschen einer Mitschülerin die Haare, kämmen sich selbstvergessen, föhnen ihr eigenes Haar oder das einer Freundin, ziehen ihren Scheitel erst auf der linken, dann auf der rechten Seite und schließlich in der Mitte, binden das Haar zum Pferdeschwanz, lösen es wieder und schütteln es offen über ihre Schultern. Bapak Lukas bringt diese Fixierung auf das Haarewaschen und -kämmen immer wieder auf die Palme: Sie seien nicht *inisiatif* genug! Warum immer nur Haarewaschen? Sie müssen üben, üben, üben: Toupieren, *sanggul* flechten, Lockenwickler drehen! Die Beschäftigung mit dem eigenen Haar resultiert nicht in neuen Frisuren oder Schnitten, sondern zelebriert in immerwährender Wiederholung den neuen ästhetischen Selbstbezug, die durch die Ausbildung legitimierte Beschäftigung mit dem eigenen Körper und Freude an der sinnlichen Erfahrung.[306] Von den Schülerinnen im KWK hat keine eine Dauerwelle, gefärbte Haare oder macht sich regelmäßig Haarkuren.

Die meisten Schülerinnen geben an, dass sie vor dem Beginn der Ausbildung ausschließlich Praxen der Hygiene vollzogen haben. Ros Malem antwortet auf die Frage nach Veränderungen ihres Körpers:

[306] Diese Beschäftigung charakterisiert ausschließlich die *salon*-Schülerinnen. Obwohl der *salon*-Unterrichtsraum allen Schülerinnen offen steht, habe ich Schneiderinnen-Schülerinnen dort immer nur als Objekte der Behandlung der *salon*-Schülerinnen getroffen, nie als selbst aktiv Handelnde.

„Ich achte viel mehr auf mich als früher. Wenn ich früher duschen wollte, habe ich einfach nur Seife benutzt, schon war ich sauber. Jetzt benutze ich Seife, um sauber zu werden, aber außerdem etwas gegen meine Pickel."

(Interview 10. Dezember 2001)



Abb. 20: Die Schülerinnen des KWK vor dem großen Spiegel bei ihrer Lieblingsbeschäftigung, dem Waschen der Haare. Von links nach rechts: Ros Dewi, Yeyen, Gloria, Rosbina, Arni und Lismer. (Foto: Kerstin Klenke)

Praxen der Hygiene, die einfach nur der Sauberkeit dienen, werden durch Praxen der Ästhetik ergänzt. Im Allgemeinen geben die Schülerinnen an, dass sie sich inzwischen die Augenbrauen und die Achselhaare zupfen, in unregelmäßigen Abständen abends das Gesicht reinigen, ab und zu Lippenstift auftragen und Puder für das Gesicht benutzen. Lippenstift und gezupfte Augenbrauen sind außerdem auch eine Forderung von Bapak Lukas, der meint, dass niemand den Schülerinnen ihre professionellen Kenntnisse abnimmt, wenn sie sich gar nicht zurechtmachen.[307] Das Zupfen der Augenbrauen wird überdies nicht nur damit begründet, dass sie dann schöner, sondern dass sie auch ordentlicher aussehen:

[307] Elvianti erzählte mir, dass sie während der Schulzeit zu Festen und zum Gottesdienst Lippenstift getragen hätte, jetzt aber, da sie durch Bapak Lukas gezwungen würde, aus Trotz keinen mehr benutzen würde.

> *„Die Augenbrauen müssen gezupft, dünner gemacht werden, meine sind sonst so dick, dass meine Augen ganz klein aussehen.* Warum muss man die Augenbrauen zupfen? *Weil es ordentlicher aussieht und auch schöner. Außerdem machen dicke Augenbrauen dunkle Haut noch dunkler. Als ich zum ersten Mal meine Augenbrauen gezupft habe – Waaah! Wie sah mein Gesicht plötzlich hell aus!"*
>
> (Elvina, Interview 11. Dezember 2001)

Die Frage, ob sich ihre Körperpraxen durch das KWK geändert haben, beantworten die Schülerinnen sehr unterschiedlich. Elvianti erläutert ausführlich, dass sich ihre Körperpraxen im KWK kaum verändert haben:

> *„Ich glaube, ich mache alles ganz normal. Also, jetzt vielleicht… ich mag es einfach nicht so gerne, mich zurecht zu machen.* Du magst es nicht? *Nein, ich mag es nicht. Also, ich benutze kaum Kosmetik. Früher, als ich studiert habe, habe ich* handbody[308] *verwendet und ein bisschen Puder fürs Gesicht. Das war früher alles. Jetzt ... also jetzt ist es zwar so, dass ich weiß, das ist gut hierfür und das ist gut dafür, sodass ich es benutzen könnte, wenn ich wollte. Aber eigentlich will ich nicht.* Also hat sich für Dich der Umgang mit Deinem Körper nicht so stark geändert? *Nein. Weißt Du, wenn ich zum Beispiel* eyeshadow *oder so verwende, dann denke ich ehrlich gesagt: ‚Oh nein! Damit sehe ich ja total hässlich aus!' Ja, das denke ich. Ich mag es einfach gerne natürlich, ja, also ich benutze kaum etwas und das reicht mir auch."*
>
> (Interview 11. Dezember 2001)

Elvianti zupft sich die Augenbrauen, aber ihr zurückhaltender Umgang mit kosmetischen Produkten hat sich durch den Besuch des KWK nicht geändert. Sie mag ein eher natürliches Aussehen und hat daher kein Interesse, das neu erworbene Wissen auf sich selbst anzuwenden. Allerdings wird auch deutlich, dass sie auch früher schon mit dem Zupfen der Augenbrauen, mit Puder und Handbody ein gepflegtes Äußeres anstrebte.

Arni dagegen hatte früher überhaupt kein Interesse an ihrem Äußeren:

> *„Klar, hier hat sich viel geändert. Früher habe ich mich um das alles gar nicht gekümmert, weder um mein Gesicht noch um meinen Körper oder meine Haare. Also, ich mochte das nicht besonders, obwohl – also, ich fand es okay, aber ich habe mich eben nicht so darum gekümmert. Einmal am Tag habe ich in den Spiegel geguckt, dann ab in die Schule – das war's. Mein Haar habe ich nicht richtig gepflegt, nur gekämmt, aber manchmal bin ich kaum durchgekommen, weil ich es so lange nicht gekämmt hatte. Aber jetzt: Immer wenn ich nach draußen gehe, schaue ich erst einmal in den Spiegel, mache hier und da noch etwas ... gucke mein Gesicht an, die Haare, dies und das.*

[308] *Handbody* ist die Abkürzung für *hand and body lotion*, also Körperlotion.

> *Ich achte auf meinen Körper, dass er gesund ist, vielleicht auch schön, also weich und rund. Es hat sich viel verändert im Vergleich zu früher, sehr viel!"*
>
> (Interview 3. Dezember 2001)

Arni erläutert hier sehr anschaulich, wie sich ihr Verhältnis zum eigenen Körper von einer freundlichen und selbstverständlichen Gleichgültigkeit zu einer aufmerksamen Selbstbeobachtung, einer Intensivierung des Selbstbezugs, entwickelt hat. Plötzlich existiert die Vorstellung, dass man sozusagen ‚aussehen muss'. Der Spiegel scheint hier für den Blick der anderen zu stehen, der mit der Zeit verinnerlicht und zu einem objektivierenden Blick auf den eigenen Körper wird. Die zerzausten Haare hat sie früher nicht gesehen, sondern erst beim Kämmen gespürt, aber heute würden sie ihr beim regelmäßigen aufmerksamen Blick in den Spiegel nicht entgehen. Dieser Blick erfolgt immer vor dem Auftritt in der Öffentlichkeit und zieht dann gleich eine Reihe korrigierender Maßnahmen nach sich – „hier und da mache ich noch etwas". Der eigene Körper wird, bevor er anderen präsentiert wird, in Relation zu Normen gesetzt und diesen angepasst.

Andere erklären, dass sie sich früher aufgrund elterlicher Verbote nicht schminken, die Augenbrauen zupfen oder die Haare schneiden lassen durften. Erst im Kontext des professionell zu erwerbenden Wissens geben Eltern widerstrebend die Erlaubnis, körperliche Veränderungen vorzunehmen.

> *„Wenn ich früher Lippenstift benutzt habe, wurde mein Vater gleich sauer. Jetzt hat sich das geändert, wahrscheinlich, weil es zu meiner Ausbildung gehört, zum Kurs. Ich mache das nicht, um einen Freund zu finden, dann hätte ich Angst vor meinem Vater, weil er sehr streng ist, aber seit ich im* salon*-Kurs bin, verbietet mir mein Vater das nicht mehr, ich darf mir jetzt auch die Haare schneiden lassen, weil es einfach zu meinem Beruf gehört. Früher war mein Vater sauer, wenn ich mir die Haare habe schneiden lassen, jetzt muss ich es tun!"*
>
> (Elvina, Interview 11. Dezember 2001)

Nicht für alle stellt die Legitimierung von moralisch ansonsten für bedenklich gehaltenen Schönheitspraxen durch die Verortung im professionellen Kontext eine lang ersehnte Befreiung von der elterlichen Kontrolle dar. Elvianti hatte schon angedeutet, dass sie selbst kein großes Interesse daran hat, sich zurechtzumachen. Ros Malem erläutert, dass es auch nicht so einfach ist, mit einem ‚neuen' Gesicht in der Öffentlichkeit aufzutreten:

> *„Als ich noch in der Schule war, habe ich mir nie die Augenbrauen gezupft, aber jetzt mache ich es, weil Bapak Lukas es uns allen befohlen hat. Also muss ich es auch machen* (sie lacht). Findest Du es so jetzt schöner? *Ja, es gefällt mir so besser.* Was ist daran schöner? *Es ist so, sie sehen so schön, so wie gezeichnet aus, nicht so dick und unordentlich. Aber früher habe ich das nie gemacht, auch keinen Lippenstift getragen, erst jetzt im KWK. Ich glaube, dass ich einfach nicht genug Selbstbewusstsein hatte.*

> *Man braucht Selbstbewusstsein, um sich die Augenbrauen zu zupfen. Wenn sie dick und unordentlich sind wie bei Ihnen, Mama Leo, dann schaut uns niemand an, aber sobald wir sie zum ersten Mal gezupft haben und sie so fein aussehen, merken wir immer wieder, dass die anderen darauf aufmerksam werden und wie sie darüber reden."*
>
> (Interview 10. Dezember 2001)

Auch andere Schülerinnen berichten, dass sie sich in der Schule nicht getraut hätten, die Augenbrauen zu zupfen oder Lippenstift zu tragen, da sie dafür zu schüchtern (*malu*) gewesen seien. Diese Aussagen drehen die Kausalkette Schönheitspraxen = mehr Selbstbewusstsein, die die *salon*-Kundinnen anführten, um. In Ros Malems Schilderung erfordert es überhaupt erst einmal Selbstbewusstsein, um sich schön zu machen und dann die Blicke der anderen aushalten zu können, die früher über sie wanderten, ohne auf ihrem Gesicht zu verweilen. Das eigene Gesicht wird zu einem Gegenstand des Interesses anderer. Selbstbewusstsein ist für Ros Malem daher keine Folge von, sondern eine zwingende Voraussetzung für moderne Schönheitspraxen. In diesen Aussagen wird die Ambivalenz der Blicke anderer Menschen unmittelbar deutlich: Sie drücken nicht nur Anerkennung aus, sondern taxieren und bewerten auch und müssen als solche erst einmal ertragen werden können.

Die im Vergleich zu den *salon*-Kundinnen minimalen ästhetischen Eingriffe der Schülerinnen werden von ihnen selbst teilweise als drastische Veränderungen wahrgenommen. So meint Elvianti auf die Frage, ob sich ihr Verhältnis zu ihrem Körper verändert habe: „Oh ja! Und wie! Wirklich sehr! Früher, als ich noch in der Schule war, war ich sehr schüchtern, aber jetzt zupfe ich mir schon die Augenbrauen und benutze Puder!" (Interview 11. Dezember 2001).

Im Vergleich zu den habitualisierten kosmetischen Praxen der *salon*-Kundinnen wirken die Schülerinnen sehr zurückhaltend. An ihnen wird deutlich, als wie tiefgreifend und verunsichernd die Transformation des Körpers erfahren wird, die sich nur in sehr kleinen Schritten vollzieht.

Auch die weiteren Schönheitspraxen der Schülerinnen unterscheiden sich deutlich von denen der *salon*-Kundinnen. Während die meisten aus ihrer Ausbildung ein breites Wissen darüber haben, was man machen sollte, also etwa jeden Abend das Gesicht reinigen, viel trinken, Obst und Gemüse essen, regelmäßig Sport treiben, mindestens aber morgens immer Gymnastik machen, zweimal im Monat eine Gesichtsmaske auftragen, regelmäßig die Achselhaare und die Augenbrauen zupfen etc., setzen sie fast nichts davon um. Abgesehen vom täglichen oder zweimal täglichen Waschen zupfen fast alle die Augenbrauen und die Achselhaare, aber ansonsten lässt sich nicht viel Begeisterung erkennen: Abends, so erklärt Elvina, sei sie schon zu müde, um das Gesicht zu reinigen und morgens ist Ros Malem nach eigener Aussage noch zu verschlafen, um Gymnastik zu machen. Sie sei, so Arni, noch zu jung, um regelmäßig Gesichtsmasken aufzutragen, Elvina meint, dass sie keine Lust habe, viel zu trinken und Elvianti meint, zu faul zu sein,

um regelmäßig Sport zu machen. Keine der Schülerinnen betont, dass sie einer dieser Praxen *rajin*, also gewissenhaft nachgehe. Hervorgehoben wird eher die Zufälligkeit und Nebensächlichkeit. Das neue Wissen wird, wenn überhaupt, nur bruchstückhaft in die eigene Praxis überführt. Es ist auf professioneller Ebene abrufbar, aber auf persönlicher Ebene zu vernachlässigen.

Welche Bedeutung besitzt Schönheit für Frauen, die schon in *salons* arbeiten? Wie präsentieren sich die Besitzerinnen und Angestellten der *salons* selbst, die immerhin zentrale Akteurinnen im Kontext moderner Körperpraxen sind?

Schönheitsspezialistinnen

Ich war anfangs häufig überrascht, wie vergleichsweise unspektakulär die Besitzerinnen von *salons* oder ihre Angestellten aussahen. Viele tragen ihr Haar in einer praktischen Kurzhaarfrisur und außer dezentem Lippenstift kein weiteres Make-up. Rizna, die selber nie geschminkt war und fast immer Jeans und T-Shirt trug, hatte zwei junge Absolventinnen des KWK als Angestellte. Sie trugen schlabberige T-Shirts und weite Hosen und hatten ihr langes Haar einfach in einem Pferdeschwanz zusammengenommen. Sie sahen, wie eine von Riznas Kundinnen mir einmal entrüstet zuflüsterte, wie vom hintersten Dorf aus. Die Besitzerin des *Salon Teger* trug zu meinem Erstaunen oft alte und kaputte Flip-Flops der billigsten Marke Swallow und deutlich fettiges Haar.[309] Sona, die 30jährige Besitzerin des *Favorit Prima Beauty Salon* am zentralen Platz von Berastagi, die fast immer Jeans und ein schlichtes Polo-Shirt trug, erläuterte mir das lokale Ideal einer *tukang salon*:

> „Wie sollte eine *tukang salon* sein? *Also, vor allem freundlich.* Was meinst Du genau mit freundlich? *Also, wir müssen den Kundinnen Fragen stellen, wir müssen genau gucken, wie die Kundin ist: Unterhält sie sich gerne, dann flachse ich mit ihr herum, damit sie zufrieden ist. Wenn nicht, dann bin ich einfach ruhig.* Also muss man eine gute Psychologin sein? *Ja* (sie lacht)*, so wie eine Ärztin, Mama Leo, wenn die nicht freundlich ist, kommen die Patienten auch nicht wieder* (sie lacht). Sollten sich die tukang salon auch schminken und modisch kleiden oder einfach normal (*sederhana*) aussehen? *Das kommt auf den Ort an, Mama Leo. In Medan muss man unbedingt modisch aussehen, aber hier, in einer kleinen Stadt, besser ganz normal. Also nur Puder und ein bisschen Lippenstift.* Meinst Du, dass die Kundinnen hier es nicht mögen, wenn man modisch aussieht? *Ja, hier ist das Denken noch nicht so weit entwickelt, hier ist die Tradition noch stark.*“
>
> (Interview 31. Januar 2001)

[309] Mein Erstaunen rührte daher, dass ansonsten – wie bereits erwähnt – in verschiedenen Kontexten ständig betont wurde, dass man nicht schön, aber immer und unbedingt sauber und ordentlich sein müsse.

Das äußere Erscheinungsbild tritt – zumindest in Berastagi – in den Hintergrund.[310] Andererseits ist das dezente Auftreten auch keine bloße Verkaufstaktik, da weder Sona noch andere Schönheitsspezialistinnen sich in ihrer Freizeit anders kleiden oder schminken. Auch Abadi Kaban bestätigt, dass man vor allem freundlich und außerdem geduldig und sorgfältig sein und über Selbstbewusstsein verfügen müsse: wie soll man ohne Selbstbewusstsein seine Dienstleistungen erfolgreich anbieten? Modisch müsse man nicht sein, nur sauber, ordentlich und gepflegt. Schönheitsspezialistinnen, so lässt sich interpretieren, neigen generell zu einem distanzierten und funktionalen Verhältnis zu modernen Körperpraxen:

> „Und Du selbst – gehst Du gerne mit der Mode oder nicht? *Oh, das kommt darauf an. Ich selbst mag es nicht, ich mag es lieber normal* (sederhana)*, aber schau mal, es kommen so viele verschiedene Leute in meinen* salon*, alte Leute, die einen normalen Haarschnitt wollen, junge Leute, die in Medan studieren und genau wissen, was ‚in' ist ... Ich muss immer darüber orientiert sein, was gerade aktuell ist. Wenn eine Kundin in meinen* salon *kommt und hinterher richtig gut und modisch aussieht, dann bin ich sehr zufrieden.*"
>
> (Rizna, Interview 4. Februar 2002)

Das ästhetische Wissen und die mit ihm verbundenen Praxen stellen eher eine Ressource für das Berufsleben in Form der Kompetenz zur Gestaltung der Körper anderer Menschen als ein Mittel zur Gestaltung des eigenen Körpers dar.

Nach der Darstellung der ästhetischen Praxen, die im *salon* gepflegt werden, wende ich mich nun der Form von Körpern zu.

5.2.2 Den Körper formen

Das Körpergewicht und die Körperformen sind für Kundinnen der *salons* ebenso von Bedeutung wie für die Mitglieder von Aerobic-Studios. Nach dem idealen weiblichen Körper befragt, geben die meisten Frauen an, dass er schlank und weiblich gerundet (*montok*), aber fest (*padat*) sein solle, also kräftige Hüften und einen vollen Busen haben solle. Mama Doni, ein langjähriges Mitglied von *Studio Nomi*, schildert den idealen weiblichen Körper in Übereinstimmung mit vielen anderen Gesprächspartnerinnen wie folgt:

> *„Mama Doni meinte, dass der Körper einer Frau fest und gut geformt sein sollte, nicht einfach nur schlank. Sie sollte eine schmale Taille haben, aber auch eine üppige Oberweite und kräftige Oberschenkel. Sie nannte die Sängerin der brasilianischen Popgruppe* Vengaboys *als Vorbild: mit Rundungen, aber sehr beweglich* (lincar)*. Später spielte sie uns eine VCD vor, auf der die Sängerin beim Tanzen zu sehen war: Eine extrem*

310 Ebenfalls deutlich wird, dass Berastagi und Kabanjahe auf einer imaginären geographischen Achse der Modernität zwischen dem Dorf und der Großstadt, in diesem Falle Medan, liegen. Diese geographische Achse der Schönheit erläutere ich im nächsten Kapitel ausführlicher.

bewegliche, ‚üppige', wohlgeformte Frau mit schlanker Taille, viel Oberweite sowie kräftigen Oberschenkeln, runden Hüften und langen Beinen, also der Einspruch Lateinamerikas gegen Kate Moss."

(Aufzeichnungen 26. Juni 2001)

Immer wieder wurde betont, dass schlank alleine nicht schön sei, sondern – wie Nomi mir mit ihren Händen plastisch in die Luft malte – der Körper in Form einer Gitarre ideal wäre.

Auf den nächsten Seiten werde ich erläutern, wie und warum Frauen versuchen, Gewicht zu verlieren und Formen zu gewinnen.

In Frauenzeitschriften erscheinen regelmäßig Artikel zum Thema Abnehmen und konkrete Diät-Tipps, Vorschläge, wie bestimmte Körperregionen wie die Oberarme oder der Bauch gezielt geformt werden können, Reklame für Schlankheitsmittel (*obat pelangsing*), für elektrisch massierende Schlankheitsgürtel oder Cremes, die die Oberweite vergrößern sollen. In der Zeitschrift *Lisa* vom 31. Dezember 2001 gibt die Autorin Ardi unter der Überschrift „Wenn die Diät misslingt" Tipps, wie man Probleme beim Abnehmen überwinden und die Diät erfolgreich fortsetzen kann. *Fit* propagiert eine Diät, die sich am eigenen Sternzeichen orientiert. Empfohlen werden grundsätzlich regelmäßiger Sport und eine Veränderung der Essgewohnheiten, also etwa das Weglassen von Zwischenmahlzeiten. Gleichzeitig wird vor den gesundheitlichen Folgen zu schnellen Abnehmens sowie vor Essstörungen gewarnt.

Das Schlankheitsideal ist vergleichsweise neu und nach Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen aus den Großstädten auf die Hochebene gekommen. Bis vor ca. zehn Jahren, so Mama Doni, hätte man dicke Frauen schöner gefunden, weil klar gewesen sei, das sie mehr Kraft hätten. Hier haben nicht ästhetische, sondern ökonomische, auf die Feldarbeit bezogene Kriterien eine Rolle gespielt. Mama Doni erinnerte sich, dass sie als Teenager, also vor ca. 20-25 Jahren, auch kräftig gewesen sei und sich ganz normal gefühlt habe, bis Verwandte aus Jakarta gekommen seien und immer wieder ihr Gewicht thematisiert hätten. Da erst sei ihr bewusst geworden, dass etwas mit ihr nicht in Ordnung sein könnte. Nomi meinte ebenfalls, dass das Schlankheitsideal schon ungefähr so alt sei wie Aerobic: „Früher war Dicksein ein Zeichen von Reichtum, aber heute sagt man, das seien Leute, die wie Schweine leben: essen, schlafen, essen, schlafen..." (Interview 19. Juli 2001). Körperfülle wird nach Nomi mit der Unfähig- oder Unwilligkeit assoziiert, die eigenen körperlichen Bedürfnisse zu kontrollieren und sich damit über sie zu erheben. Dicksein ist ein Zeichen für einen Mangel an Selbstkontrolle, Selbstbeherrschung und körperlicher Aktivität. Nur zu essen und zu schlafen und sich nicht zu zügeln gilt als überkommen, ja geradezu tierhaft-instinktiv.

Das Schlankheitsideal hat heute meinen Beobachtungen zufolge bisher hauptsächlich für jüngere Frauen Geltung. Das Gewicht von Frauen über ca. 50 Jahre wird nur selten mit kritischen Kommentaren bedacht, das zu hohe – oder seltener:

zu niedrige – Gewicht von jüngeren dagegen sehr häufig. Es ist ein dezidiert öffentliches Thema. Ich musste mich erst an Begrüßungen wie „Ach! Tama! Lange nicht gesehen! Du bist aber dick geworden!" gewöhnen. Mütter stellten mir ihre Töchter im Teenager-Alter mit der Bemerkung: „Sie ist aber ganz schön dick!" vor. Da ich das viele Monosodiumglutamat im Essen nicht vertrug und zwischenzeitlich drastisch abgenommen hatte, wurde ich beim Aerobic immer wieder direkt darauf hingewiesen, dass ich auf keinen Fall weiterhin meine schwarze Sportkleidung tragen sollte, sondern möglichst groß geblümte, um von meinem bemitleidenswerten Mangel an weiblichen Rundungen optisch abzulenken.[311] Diese öffentliche Thematisierung von Gewicht verstärkt die Wirkungsmacht des neuen Ideals und kann dabei zu enormem sozialen Druck führen. Als ich Mama Nana fragte, warum ihre 19jährige Tochter Irma nur in Medan, aber nicht in Berastagi in die Kirche geht, meinte sie, dass man hier zur GBKP als Frau einen Rock tragen müsse und Irma das aufgrund ihres Körperumfangs nicht könne. Sie ginge hier nicht so gerne nach draußen und habe sich schon mit vielen Menschen gestritten, auch mit der Polizei:

> *„Ein Polizist hat mal gerufen ‚Hey Dicke!' Und da hat Irma ihn am Schlafittchen gepackt und gefragt: ‚Wer gibt mir zu essen – Du? Nein, denn Du hast viel zu wenig Geld, mein Vater gibt mir zu essen und der ist reich!' und da hat der Polizist den Mund gehalten. Sie fährt auch nicht gerne* bemo[312]*, weil die Fahrer immer sagen, Dicke müssten doppelt zahlen, aber darauf antowortet Irma dann: ‚Wenn Du siehst, dass ich zwei Nasen habe, dann zahle ich auch für zwei, aber solange ich nur eine habe, bin ich auch nur eine Person.'"*
>
> (Aufzeichnungen 29. Juli 2001)

Hier wird mit dem Verweis auf den reichen Vater auf die Assoziation von Dicksein und Reichtum rekurriert. Irma, die über sich selbst sagte „I'm a fat girl!", erzählte mir später, dass alle ständig über ihren Körper redeten. Wenn sie die Straße heruntergehe, sagten die Leute „Ah! Da kommt die Dicke!", sie kniffen sie in die Wange und sprächen sie immer darauf an, dabei käme es doch eigentlich darauf an, was man im Kopf habe. Inzwischen gehe sie nicht mehr gerne raus, weil sie das nicht ertragen könne. In Medan sei das ewige Lästern weniger ein Thema, aber in Berastagi noch ganz schlimm. Sie habe im Fernsehen gesehen, dass es in Europa und den USA viele dicke Leute gäbe, da seien die Menschen normaler und das fände sie besser, nicht so *crazy* wie die Indonesier. Deshalb wolle sie auch einen Westler heiraten, einen, der eher höflich (*sopan*) ist.

---

311 Ich empfand diese offene Thematisierung des Gewichtes angenehmer als verstohlene Blicke und getuschelte Bemerkungen, wie ich sie aus der eigenen Gesellschaft kannte. Kritische Kommentare über ein zu geringes Gewicht sind allerdings seltener und weniger verletzend als die über ein zu hohes.

312 *Bemo* ist der lokale Begriff für Sammeltaxen.

Ebenfalls in der Stadt verortet werden die ersten pathologischen Konsequenzen des Schlankheitsideals. Eva berichtete mir, dass in den Kreisen der Studentinnen in Medan sowohl Anorexie als auch Bulimie Themen seien:

> *„Meine Freundinnen haben mich während des Studiums oft gefragt, ob ich nicht Lust hätte, mit ihnen essen zu gehen. Wenn ich dann gesagt habe, dass ich so leckerem Essen nicht widerstehen könne und zu dick würde, meinten die immer, ich solle doch ruhig essen und mich hinterher einfach übergeben – dann würde ich auch nicht dick werden."*
>
> (Aufzeichnungen 14. Januar 2002)

Zunächst erscheint es wie ein Widerspruch, dass der Ursprung des Schlankheitsideals in den großen Städten lokalisiert wird und dort inzwischen auch zu extremen Konsequenzen wie Essstörungen führt, der soziale Druck in der Kleinstadt Berastagi jedoch als ungleich höher eingeschätzt bzw. empfunden wird. Unterschieden werden muss hier jedoch zwischen dem Ideal, das in den großen Städten angeblich ‚fortschrittlicher' ist, und dem sozialen Umgang damit: Auch der wird in der Stadt als ‚fortschrittlicher' angesehen, gar noch selbstverständlicher in einem imaginierten Westen, während in der Kleinstadt Berastagi noch das ‚hinterwäldlerisch'-direkte, unverblümte Ansprechen üblich ist. Den Menschen in Berastagi mangelt es an Höflichkeit und gesellschaftlichem Schliff, der nach Irmas Meinung von Berastagi über Medan bis zum Westen immer weiter zunimmt. Die räumliche und zeitliche Achse zunehmender Modernität wird durch den vemeintlichen Widerspruch nicht gebrochen.[313]

Nina, die Aerobic-Trainerin und Besitzerin zweier Fitness-Studios, erläutert sehr konkret die Bedeutung des Schlankseins für das eigene Wohlbefinden und die Wertschätzung durch andere, als sie mir den für sie selbstverständlichen Zusammenhang zwischen einem wohlgeformten Körper und einem gesunden Selbstbewusstsein erläutert:

> *„Aerobic hat wirklich einen sehr positiven Einfluss… das Herz wird gekräftigt, zu hoher Blutdruck gesenkt oder zu niedriger steigt an, und natürlich wächst unser Selbstbewusstsein.* Warum? *Weil wir uns dann ideal fühlen, wenn wir gesund sind und unser Aussehen auch o.k. ist, dann gewinnen wir an Selbstbewusstsein! Wenn wir zum Beispiel zu dick sind, dann haben wir ganz sicher kein Selbstbewusstsein.* Warum hat man kein Selbstbewusstsein, wenn man zu dick ist? *Überleg doch mal – ich glaube, das ist schon eine Art Krankheit, wenn eine dick ist und deshalb nicht gut aussieht, wenn dann zum Beispiel eine vorbeigeht, die ideal aussieht und gut gekleidet ist, dann denken wir, wenn sie vorbeigeht, doch – ‚Wow!' Auch wir als Frauen, wenn eine vorbeigeht, die gut aussieht und ihr Körper* o.k. *ist, dann gucken wir – ‚Oh, die sieht ja interessant aus!' Und dann stell Dir vor, wenn eine Dicke vorbei geht: ‚IIIh, guck' mal,*

313 Mehrere Frauen brachten mich durch die Frage in Verlegenheit, ob sie „dort", also im Westen, als dick gelten würden. Sowohl in der Bejahung als auch in der Verneinung liegt eine Bestätigung der Norm. Ich habe mich meistens irgendwie herausgewunden.

wie dick die ist… die achtet nicht auf ihren Körper, achtet nicht aufs Essen!' So ist es doch, denn im Allgemeinen wollen wir Frauen Komplimente hören, oder? Und weil wir Komplimente hören wollen, verbessern wir unser Aussehen auf diese oder jene Art – wir können Sport machen, wir können fasten, wir können eine Diät machen… Kommen viele Teilnehmerinnen, um abzunehmen? *Sehr viele! Die meisten! Und bei mir können sie auch die richtigen Tipps bekommen, wie sie abnehmen oder auch zunehmen können, wenn sie zu dünn sind."*

(Interview 6. Februar 2002)

Schlank und wohlgeformt zu sein, bedeutet schön zu sein, und schön zu sein ist zentral für das weibliche Selbstbewusstsein, denn entscheidend für eine positive Reaktion der Umwelt sind nach Ninas Einschätzung ästhetische Aspekte. Frauen brauchen immer Anerkennung, das ist ihre Natur, und diese Anerkennung bezieht sich (inzwischen) auf ihr Äußeres.

Allerdings gibt es auch andere Meinungen: „Auch wenn man dick ist, kann man schön sein, wenn man es versteht, sich zu pflegen und gut zurechtzumachen" konzediert Ibu Henni und Mama Ryo ergänzt: „Es kommt nicht auf die Körperformen an, sondern darauf, wie man sich bewegt, wie man sich kleidet und wie man insgesamt auftritt. Man kann auf jeden Fall auch dick und schön sein!" Diese Meinungen stellen jedoch eine deutliche Minderheit dar. Mama Putri meinte abschätzig, dass man einer dicken Frau 1 Mio. Rupiah für Kleidung geben könne und sie würde immer noch nicht gut aussehen, aber wenn man eine gute Figur habe, könne man sich für 50.000 Rupiah auf dem Gebrauchtkleidermarkt sehr gut kleiden. Gewicht und Form des weiblichen Körpers sind also definitiv ein Thema auf lokaler Ebene.[314] Frauen setzen ihren Körper jedoch auf sehr unterschiedliche Art und Weise in Relation zu diesem Ideal.

Das Thema Körpergewicht bewegt die Schülerinnen des KWK so gut wie überhaupt nicht. Alle äußerten sich sehr zufrieden über ihren Körper. Ros Malem findet sich zwar ein ganz kleines bisschen zu dick, hat aber noch nie versucht abzunehmen, und Elvianti hat eine Zeit lang *jamu*[315] getrunken, das aber sehr schnell wieder aufgegeben. Elvina findet sich etwas zu dünn und möchte gerne zunehmen. Das stört die grundsätzliche Zufriedenheit mit dem eigenen Körper jedoch nicht. Alle anderen finden ihr Körpergewicht ohne Einschränkungen gut:

„Ich finde meinen Körper völlig in Ordnung." (Arni)

„Ich finde, mein Körper sieht gut aus. Richtig wie der einer Frau. Nur mein Haar ist jetzt gerade zu kurz, ich will es wieder wachsen lassen." (Nelly)

---

314 Es gibt allerdings auch Frauen, die zwar seit Jahren in Berastagi wohnen, aber noch nie von diesem Ideal gehört hatten. Mama Ayu, die als neues Mitglied in *Studio Nomi* kam, um durch Aerobic abzunehmen, meinte zu mir. „Ja, die Leute kennen das Ideal des Schlankseins wohl schon lange, aber ich habe erst jetzt davon erfahren".

315 *Jamu* sind sehr weit verbreitete, der traditionellen Medizin entspringende Therapeutika.

> *„Ich wäre gerne ein bisschen größer. Ansonsten bin ich zufrieden mit dem Körper, den Gott mir gegeben hat. Er ist genau richtig! Ich finde ihn ideal.“* (Ros Dewi)

Viele Schülerinnen äußern sich auch vor allem zufrieden darüber, dass ihre Körper stark und dadurch besonders arbeitsfähig sind. Beim gemeinsamen mittäglichen Essen habe ich bei keiner Schülerin irgendeine Zurückhaltung bemerkt, es gab auch keine Kommentare über die Mengen, die andere aßen. Oft wurde sogar bemängelt, dass es zu wenig geben würde, vor allem zu wenig Fleisch und Fisch. Arni, eine Schülerin des KWK, stellt exemplarisch für andere Frauen aus dem ländlichen Raum das Gewicht des weiblichen Körpers ebenfalls in Relation zu den Reaktionen der Umwelt, dies aber in einem völlig anderen Kontext als Nina:

> *„Wenn man schon verheiratet ist, ist es besser, wenn man etwas dicker ist und nicht so dünn, sonst denken die Leute, die Ehe sei nicht harmonisch. Denn wenn man zufrieden ist, wird man dicker. Aber für uns Frauen ist es nicht gut, dick zu sein, wenn wir noch unverheiratet sind. Die Männer sagen dann immer zu uns: ‚Oh, diese Frau kann ich mir nicht leisten, denn die isst ja mehr als sie arbeitet!‘“*
>
> (Arni, Interview 3. Dezember 2001)

Dick oder dünn zu sein, hat im ländlichen Kontext keine ästhetischen Qualitäten, sondern soziale: Das Gewicht des weiblichen Körpers ist auf dem Heiratsmarkt kein erotisches, sondern ein ökonomisches Kriterium. Nach der Heirat wird das Gewicht zu einem Verweis auf die Zufriedenheit in der Ehe, ebenfalls ein eminent soziales Kriterium, da es hier nicht (nur) um das individuelle Glück zu zweit, sondern ganz zentral auch um die Kontinuität der verwandtschaftlichen *kalimbubu-anakberu*-Strukturen geht. Dem Körper wird keine primär ästhetische Bedeutung zugesprochen.

Von den *salon*-Kundinnen und Aerobic-Teilnehmerinnen sagen vor allem die jungen Frauen, dass sie noch nie versucht hätten abzunehmen, da sie mit ihrem Gewicht zufrieden seien. Tiwi, eine Arbeiterin meinte: „Da kümmere ich mich nicht drum. Mein Körpergewicht ist ideal!“. Eva fand sich zwar etwas zu mollig, wollte aber nicht weiter abnehmen, weil sie dann wie ein junges Mädchen aussähe. Die Leute würden sie mit 27 Jahren sowieso schon häufig für höchstens 20 Jahre alt halten. Einige (wenige) Frauen geben auch an, dass sie gerne zunehmen wollten, da sie zu dünn seien, und zu diesem Zweck besonders viel und fettreiche Nahrung äßen, andere machten Aerobic und tranken hinterher Milch, ein lokal offensichtlich bewährter Weg zur Gewichtszunahme.

Für die meisten *salon*-Kundinnen, vor allem auch für die Mitglieder der Aerobic-Studios ist die Reduzierung des Gewichts von Bedeutung. Dies wird versucht, durch eine Veränderung der Ernährung bzw. durch die Reduzierung des Essens insgesamt oder dessen Fettgehaltes bzw. des *kolesterols* bei gleichzeitiger Erhöhung des Anteils von Obst und Gemüse in der Ernährung zu erreichen. Manche probieren, durch den Konsum von Diätprodukten wie *slimming tea* oder Vegeta, einem

synthetischen, ballaststoffreichen Nahrungsergänzungsprodukt, oder dem Trinken von *susu non-fat*, von fettfreier Milch, abzunehmen.[316] So erzählt Nande Frandi: „Ich habe schon fettfreie Milch getrunken und auch *slimming tea*, aber das hat beides nichts gebracht, mein Bauch ist immer noch dick". Nomi erzählte, dass sie früher auch ein Mittel – offensichtlich ein Diuretikum – genommen habe, um abzunehmen: „Früher habe ich auch dieses, wie heißt es, dieses Abführmittel genommen, das hieß Lanseatic.[317] Man hat das Mittel genommen und musste dann während der Nacht vier- bis achtmal pinkeln. Das wurde richtig aus einem herausgepresst, aber das wollte ich nicht mehr und habe dann mit Sport angefangen". Einzelne Frauen haben *jamu* getrunken, viele betrieben wie Merry Aerobic, um abzunehmen: „Früher habe ich Diät-*jamu* getrunken, aber das hat nichts gebracht. Erst, als ich es mit Aerobic probierte, hat es ein sichtbares Ergebnis gegeben. Obwohl ich noch nicht dünn bin, ist mein Körper fester und straffer". Die Berichte über die Vergeblichkeit bisheriger Bemühungen sind allerdings weitaus häufiger als Erfolgsmeldungen. Abnehmen wird als mühseliger Prozess betrachtet, der nur selten dauerhaft von Erfolg gekrönt wird.

Der Körper beim Aerobic

Diese Mühseligkeit des Abnehmens zeigt sich auch beim Aerobic. Obwohl die Trainerinnen nicht müde werden zu betonen, dass Aerobic, wenn es regelmäßig praktiziert wird, vor allem positive gesundheitliche Konsequenzen hat, geben die meisten Mitglieder der Studios an, dass sie kommen, um ihr Gewicht zu reduzieren bzw. ein schon reduziertes Gewicht zu halten. Nach lokalen Vorstellungen ist dazu am besten das geeignet, was die Trainerinnen im Fachjargon *high impact* Aerobic nennen, das einen mit hohem Tempo, schnellen Bewegungen und Sprüngen schnell ins Schwitzen geraten lässt. Die Vorstellung, dass Schweiß ein Resultat der Verbrennung von Fett ist, macht *high impact* Aerobic so attraktiv: „Man sondert Schweiß ab, wenn Kalorien verbrannt werden. Beim Aerobic will man Kalorien verbrennen und dazu muss man viel Schweiß absondern" (Nomi). Das Unverständnis der Teilnehmerinnen für die ‚wahre' Bedeutung von Aerobic und die Wichtigkeit der regelmäßigen Praxis führt auf Seiten der Trainerinnen immer wieder zu Frustrationen.[318] Die meisten Teilnehmerinnen wünschen sich einfach ohne Aufwärmphase und ohne Bodengymnastik *high impact* Aerobic: Schnelles Tempo, schnelle Bewegungen und viele Sprünge, weil sie so schnell wie möglich

---

[316] Da in Tanah Karo von Erwachsenen so gut wie überhaupt keine Milch getrunken wird (Milch ist auch nur in Form von löslichem Milchpulver zu kaufen und wird vor allem Kindern gegeben), sondern überwiegend abgekochtes Wasser oder Tee, kann ich mir kaum vorstellen, dass die *susu non-fat* das Trinken von Vollmilch ersetzt. Ich denke, dass der Zusatz *non-fat* als fettreduzierender Effekt gelesen wird und die Milch entsprechend zusätzlich getrunken wird.

[317] Ich vermute, dass der Name an das indonesische Wort für schlank, *lansing,* erinnern sollte.

[318] Dazu auch mehr unter dem Punkt 5.3, Praxen der Gesundheit.

abnehmen wollen. Gesundheitliche Bedenken spielen keine Rolle. Wie bereits erwähnt, ist schlank alleine jedoch nicht genug:

> *„Also, schlank zu sein, Karin… schlank zu sein reicht noch nicht aus, um schön zu sein. Schlank heißt nicht gleich schön! Wer schlank ist, muss auch einen schön geformten Körper haben. Es gibt auch welche, die sind von Natur aus dünn, aber nicht durch Sport oder Diät, die sehen dann nicht fit und frisch aus. Sobald die Sport machen oder Diät, werden sie auch schön."*
>
> (Interview Benita, 22. Januar 2002)

Benita macht hier deutlich, dass Schönsein sich nicht in einfachen Zentimetern oder Kilos ausdrückt, sondern in einer angemessen schlanken Taille oder eben entsprechenden Rundungen an den Hüften und damit das Ergebnis aktiver Arbeit am eigenen Körper ist. Mehr noch als die Körpermaße machen die bewusste Gestaltung des eigenen Aussehens, das spezifische Verhältnis zum eigenen Körper schön. Der Körper muss ein deutliches Zeichen ästhetischer Bemühungen tragen. Ziel ist also neben dem Schlanksein das gezielte Formen des Körpers.

Vor dem Aerobic drehen sich viele Gespräche der Frauen darum, an welchen Stellen sie zu dick seien, an welchen Stellen wiederum etwas fehle und wie unvorteilhaft ihr Körper überhaupt aussehe. Es wird herzhaft in die eigenen Hüften, Oberschenkel oder Oberarme gegriffen, um das vermeintlich überflüssige Fett plastisch in kleinen Speckrollen zu demonstrieren. Gewünscht sind vor allem ein flacher, straffer Bauch und schlanke, feste Oberarme. Ibu Henni hat genaue Vorstellungen, welche konkreten Ziele sie erreichen will:

> *„Warum ich Aerobic mache? Ich will einfach nur abnehmen, etwas anderes interessiert mich daran gar nicht. Ich habe schon zwei Kilo abgenommen und will noch vier Kilo runter, aber es ist sehr schwer, weil ich sofort dick werde, wenn ich etwas esse. Ich habe die Angewohnheit, zwischendurch immer etwas zu naschen, und auch keine Lust zum Kochen. Meine Arme sind zu dick, und der Bereich unter den Armen Richtung Rücken, also da, wo die kleinen Speckfältchen unter dem BH hervorquellen, da will ich auch abnehmen".*
>
> (Interview 21. Juli 2001)

Für dieses Problem bieten die Studios *Body Language* an, das zur Zeit der Feldforschung der aktuellste Trend war. *Body Language* ist *low impact* Aerobic, es beruht also nicht auf Schnelligkeit und Kraft, sondern auf langsamerem und intensivem Muskeltraining. „Aerobic ist zum Abnehmen, aber *Body Language* ist eher dazu da, den Bauch straffer und den Hintern kleiner zu machen" (Nomi). Nach einer Aufwärmphase sollen bestimmte Muskelgruppen bzw. Körperpartien gezielt stimuliert werden und so allmählich die gewünschte Form des Körpers aufgebaut werden. *Body Language* gilt auch als besonders geeignet für Frauen im fortgeschrittenen Alter, also ab ca. 35 Jahren, da nach allgemeinen Vorstellungen die Kraft und

Ausdauer nach der Geburt von Kindern abnimmt. *Body Language* findet bei den Teilnehmerinnen geteilte Zustimmung, wie im Punkt 5.3 zu sehen sein wird, da die Langsamkeit der Bewegungen mit lokalen Vorstellungen vom effektiven Abnehmen, dem Sinn des Schwitzens und des gesundheitlichen Nutzens von Aerobic konfligiert. Nomis Studio bietet daher keine spezifischen *Body Language*-Kurse an, sondern mischt je nach Publikum Elemente von *high impact* und *low impact* Aerobic.

In Bezug auf Gewicht und Form des eigenen Körpers lässt sich eine deutliche Differenz zwischen den Schülerinnen des KWK erkennen, die mit ihrem Körper unabhängig vom Gewicht ausnahmslos sehr zufrieden sind, und den Protagonistinnen der Aerobic-Studios sowie der *salon*-Kundinnen, die ihren eigenen Körper explizit in Relation dazu setzen. Selbst diejenigen, die angeben, noch nie ans Abnehmen gedacht zu haben, betonen, dass das nicht nötig war, weil der Körper eben schon schlank ist, also dem Ideal entspricht. Ebenso orientieren sich diejenigen, die zunehmen wollen, am Ideal des wohlgeformten, an den richtigen Stellen gerundeten Körpers. Am dezidiertesten äußern sich die Besitzerinnen der Studios zu dem Thema: Bei ihnen wird deutlich, dass nicht nur die bloßen Maße, sondern die Arbeit am Körper selbst ein Teil des Ideals geworden ist: Schönheit muss erarbeitet, muss bewusst hergestellt werden. Allerdings bleiben die Bemühungen der Teilnehmerinnen recht sporadisch: Nomi erläuterte mir, dass sehr viele Frauen nur so lange kommen, bis sie abgenommen haben, dann wegbleiben, wieder viel essen, entsprechend zunehmen und nach zwei bis drei Monaten wiederkommen. Andere, so meinte Eva, versprechen sich vom Aerobic, dass sie sofort abnehmen und bleiben enttäuscht weg, wenn sie nach einem Monat nicht deutlich dünner sind. Das Ideal des schlanken Körpers hat zwar inzwischen durchaus eine Relevanz auf lokaler Ebene, aber es hat sich nicht umfassend durchgesetzt.

5.2.3 Den Körper bekleiden

Wie im ersten Teil dieses Kapitels deutlich wurde, existieren eine Fülle von sozialen, moralischen und ästhetischen Regeln in Bezug auf die Bekleidung von Frauen. Ich werde auf den folgenden Seiten die Kontextgebundenheit von Kleidung näher betrachten. Von Interesse sind hier das Alter, öffentliche und private Räume und zeremonielle Anlässe. Diese Praxen kontrastiere ich mit der Bekleidung beim Aerobic, da hier jenseits des Alltags neue Handlungsspielräume ausgelotet werden, die die gültigen Normen weit überschreiten. Dadurch können die durch moderne Praxen ausgelösten Konflikte fokussiert werden. Im nächsten Kapitel diskutiere ich Bekleidungspraxen im Alltag als Mittel der Distinktion.

Vor der Erläuterung der Differenzen in Bezug auf weibliche Kleidungspraxen muss der orts- und altersübergreifende Konsens konstatiert werden, dass Kleidung nicht neu, aber sauber (*bersih*) und ordentlich (*rapi*) sein sollte. Der Stil der am Wochenende in Berastagi einfallenden Studierenden aus Medan, die gerne modisch zerrissene oder geflickte Jeans mit abgelatschten Turnschuhen tragen,

findet lokal kaum Zustimmung. Allerdings ist dieser Stil auch nur bei jungen Männern verbreitet, für die tendenziell andere Normen gelten.[319] Auch die grundlegenden moralischen Normen der anständigen Bekleidung, wie sie Ibu Ginting erläuterte und die bereits in Kapitel 4.1.3 ausgeführt wurden, finden überwiegend Zuspruch, wobei daran erinnert werden muss, dass moralische Bekleidungsnormen bereits in Abhängigkeit von bestimmten Orten formuliert wurden. Frauen sollten die Beine ab den Knien abwärts sowie ihre Oberarme und Schultern bedecken. Spaghetti-Tops etwa, die in Indonesien *all-you-can-see* heißen, galten als nicht angemessen. Nelly erläuterte mir, dass man in Indonesien vielmehr *no-you-can-see* tragen sollte.[320] Auch die Frage, wie eng Kleidung sitzen darf, wird diskutiert.

Grundsätzlich haben Alter und Familienstand starke Auswirkungen auf den Bekleidungsstil. Viele unverheiratete jüngere Frauen meinen, dass sie sich gerne *seksi* oder *seksi* und *sportif* kleiden, und tragen enge Jeans, Capri-Hosen, modisch geschnittene Jeanslatzhosen und enge T-Shirts mit etwas größerem Ausschnitt, schmal geschnittene Pullover oder Strickjacken sowie Accessoires wie Kettchen, Chiffon-Schals, schmale Gürtel etc. Solange der Körper den moralischen Normen entsprechend bedeckt wird, gilt den Körper betonende Kleidung für junge Frauen durchaus als angemessen.[321] *Seksi* wird nicht primär durch die Entblößung des Körpers konstituiert, sondern durch die nicht zu aufdringliche Betonung seiner Formen.

Es wird erwartet, dass sich mit der Hochzeit die Kleidung in Richtung eines gesetzteren und repräsentativeren Stils verändert. Kettchen, Haarklemmen, zu jugendlich gemusterte Oberteile, deutlich enge Kleidung etc. gelten als nicht mehr angemessen – erst recht nicht nach der Geburt eines Kindes. An Lizna, einer Teilnehmerin beim Aerobic, wurde etwa hinter ihrem Rücken kritisiert, dass sie immer noch eng anliegende T-Shirts und Haarspangen trage, obwohl sie schon seit einem Jahr verheiratet war. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass mit der Heirat funktionale Aspekte der Alltagskleidung in den Vordergrund treten und strengere Normen gelten.

Wie bereits in Kapitel 4.1.3 angeklungen, sind Bekleidungsnormen auch ortsgebunden. Ibu Ginting erläuterte nicht nur ausführlich, welche Kleidung zu wel-

---

[319] Viele junge Männer aus Medan orientieren sich an der durch Hip-Hop inspirierten Sportmode, in der auch Marken eine wichtige Rolle spielen. Am Wochenende werden sehr häufig Jacken mit Tommy Hilfiger- oder Adidas-Aufdruck, Markenturnschuhe und Sportmützen in Berastagi spazieren getragen. In Berastagi selbst war diese Mode nicht weit verbreitet. Allerdings weicht die Norm der sauberen und ordentlichen Bekleidung in Richtung der kleinstädtischen männlichen Jugend etwas auf.

[320] Die Erläuterung, dass das Tragen von Spaghetti-Tops „in Indonesien“ unangemessen sei, weist darauf hin, dass sie als westlich galten. Die meisten modischen Regeln wurden in Abgrenzung zum Westen formuliert.

[321] Auch in den indonesischen Frauenzeitschriften wie *Kartini* oder *Femina* werden neben nach lokalen Standards anständiger Mode auch weitaus gewagter geschnittene Modelle wie klassisch geschnittene Kleider ohne Ärmel, die ganz kurz über dem Knie enden, etwa für das Büro vorgeschlagen.

chem Anlass, sondern auch, welche Kleidung nur zu Hause getragen werden könne. Der private Raum ist ein Ort größerer Freiheit in Bezug auf Kleidung, da er zum einen die Möglichkeit bietet, die repräsentativen Aspekte zugunsten der Bequemlichkeit zu vernachlässigen, zum anderen aber auch einen größeren moralischen Freiraum gewährt. Im Haus werden daher gerne bequeme Trainingshosen und alte Sweatshirts getragen. Wenn ich Bekannte zu Hause besuchte, sahen sie meistens völlig anders aus als in der Öffentlichkeit: Benita, die sich in der Öffentlichkeit immer sehr sportlich-schick kleidete, trug bei meinem (angekündigten) Besuch ein altes Wollkäppi, ein ausgeleiertes T-Shirt und knielange, weite Shorts. In meiner Gastfamilie zog die 16jährige Tochter nach ihrer Rückkehr aus der Schule als erstes ihre Uniform aus und ein großes T-Shirt sowie weite Pyjama-Hosen an. Klar ist, dass man in dieser Kleidung nicht in die weitere Öffentlichkeit gehen würde, höchstens über die Straße zum nächsten Kiosk. Mama Doni erläuterte mir:

> *„Wenn man zu Hause ist, Karin, dann will man sich entspannen und einfach irgendwo hinsetzen oder hinlegen können. Deshalb ist es angenehm, weite Sachen zu tragen. Auf einem Stuhl können wir gut mit einem Rock oder einer engen Hose sitzen, aber zu Hause auf dem* tikar (*Sitzmatte*) *geht das nicht.“*
>
> (Interview 25. Juni 2001)

Mama Doni stellt hier die körperliche Bewegungsfreiheit unter anderem in den Kontext der Möblierung. Während man bei der Arbeit im Büro, in der Schule oder auch im Restaurant auf Stühlen sitzt, ist das im eigenen Haus nur selten so. Stühle werden, wenn sie überhaupt vorhanden sind, kaum genutzt, da man – unabhängig vom Alter – lieber auf dem Boden sitzt oder liegt.[322]

Während die lange und weite Kleidung moralisch völlig unbedenklich ist, bietet der private Raum auch die Möglichkeit, moralische Grenzen zu überschreiten, da hier die öffentliche Kontrolle fehlt. Im KWK als überwiegend rein weiblichem Raum tragen einige Schülerinnen T-Shirts ohne Ärmel oder Shorts, die über dem Knie enden. Anlässlich der Einladung zu einem 18. Geburtstag kamen die weiblichen Gäste unter ihren Jacken in Kleidung, die definitiv dem privaten Raum geschuldet war. Ich zitiere aus meinen Aufzeichnungen:

> *„Amelia, das Geburtstagskind, saß in einem unglaublichen rosa Spitzenkleid voller Rüschen auf dem Sofa, perfekt geschminkt mit ebenso unglaublich toupierter Frisur und thronte dort vor einer riesigen Torte. Ihre FreundInnen kamen allesamt in sehr hipper*

[322] In vielen Haushalten existieren gar keine Stühle. In dem Haus, in dem ich mit meinem Sohn wohnte, gab es in der Küche einen Tisch mit Stühlen, an dem aber nur selten gegessen wurde. Hier saßen Familienmitglieder, wenn sie sich mit der Person, die kochte, unterhalten wollten. Zum Essen selbst ging man – auch wenn man alleine aß – fast immer in das Wohnzimmer und setzte sich auf den Teppich. Die Zentralität des Wohnzimmers als sozialer Raum liegt allerdings auch in dem dortigen Standort des Fernsehers begründet, der fast ununterbrochen läuft.

Kleidung, also die Mädchen mit engen Jeans und sehr knappen T-Shirts, die Jungs in weiten Tommy-Hilfiger-Hosen, in der Ecke saß eine keyboard-*Gruppe, ebenfalls alles Jungs mit weiten Hosen und Nike-Schlapphüten. Nachdem wir 1,5 Stunden gewartet hatten, kamen auch die Eltern in formeller Kleidung – die Mutter in Rock und* kebaya, *ebenfalls frisch vom Friseur gekommen, der Vater im Anzug."*

(Aufzeichnungen 5. Juni 2001)

Die Anwesenheit der Eltern und der Charakter der Veranstaltung als Fest ermöglichen hier eine in der Öffentlichkeit als bedenklich geltende Bekleidungspraxis.[323] Abgesehen von den moralischen Aspekten sind hier auch die verschiedenen Stile, die in Abhängigkeit vom Alter als für diesen Anlass passend angesehen werden, von Interesse: Während die Eltern in klassisch-repräsentativer Kleidung kommen, zeichnet sich die Kleidung von Amelias Freundinnen durch die modische Orientierung als dem Anlass angemessen aus.

Seri Menda erläutert am Beispiel der T-Shirts mit Spaghetti-Trägern anschaulich die Feinheiten der – auch ethnisch nuancierten – moralischen Aspekte häuslicher Bekleidung:

„Also zum Beispiel, also im Dorf gibt es schon viele, zum Beispiel Javanerinnen, die kurze Röcke oder Tops mit noch schmaleren Trägern als meins hier anziehen... Die trauen sich auch so nach draußen, aber bei uns nicht. Karofrauen nicht, aber Javanerinnen schon. Aber in der Stadt ist das schon normal, so herumzulaufen. Also, eigentlich auch bei uns Karo, da gibt es das auch, aber nur im Haus, wir trauen uns so nicht raus. Und im Haus nur, wenn keine Männer da sind. Wenn Männer da sind, geht das nicht. Also ich zum Beispiel, also ich... ich habe viele Tops wie das hier, ja, die trage ich auch im Haus, wenn keine Männer da sind. So ist es. Ich kann also eigentlich alles tragen, was ich will."

(Interview 3. Dezember 2001)

Hier werden die restriktiven Normen anständiger Bekleidung durch das „Ja, aber am richtigen Ort" relativiert: Man kann alles tragen, was man will – wenn auch eventuell nur im Haus und in der Abwesenheit von Männern. Auch Juita hatte

[323] Zur Illustration der sozialen und moralischen Kontrolle in der Kleinstadt hier die Kommentare meiner Gastfamilie zu Amelias Geburtstagsfeier: „Auf dem Heimweg meinte Eva noch, dass Amelia 100 Leute eingeladen hätte, aber nur knapp 30 gekommen seien. Sie würde das als Zeichen dafür werten, dass Amelia nicht sonderlich beliebt sei. Als ich das zu Hause Rina und Irma erzählte, stimmten sie sofort bei. Amelia sei unglaublich arrogant (*sombong*), sie würde nicht grüßen und sich nur mit anderen reichen Kindern abgeben. Ihre Eltern haben eine Hebammen-Praxis und eine Apotheke im Stadtzentrum am Markt, gehören also ohne Frage zu den Reichen in Berastagi. Außerdem sei sie kein gutes Mädchen, es gäbe das Gerücht, dass sie sogar schon schwanger gewesen sei und dann eine Abtreibung gehabt habe, aber das hätte sie, Irma, halt nur gehört. Daraufhin meinte Mama Nana, ‚Wo Rauch ist, ist auch Feuer!' und berichtete, dass schon die Mutter nicht so anständig gewesen sei, sie hätte früher neben ihr gewohnt und die Jungen seien dort nur so ein- und ausgegangen." (Aufzeichnungen 5. Juni 2001).

berichtet, dass sie und ihre Arbeitskolleginnen auf der Insel Batam regelmäßig Parties im Wohnheim veranstaltet hatten, bei denen sie das Licht löschten, kurze Hosen und *all-you-can-see* anzogen und zu lauter Musik mit dröhnenden Bässen bis zur Erschöpfung tanzten. In einem rein weiblichen Kontext – und dann noch bei gelöschtem Licht in einem geschlossenen Raum! – ist die eigene Freiheit grenzenlos.

Die Freiheit des häuslichen Kontextes wird durch die Meidungsbeziehung *rebu* zwischen u.a. Vater und Tochter, die auch Ibu Ginting erwähnt hatte, jedoch eingeschränkt: Mehrere Bekannte von mir erzählten, dass sie, sobald ihre Väter nach Hause kommen, immer schnell in ihrem Zimmer verschwänden, um sich umzuziehen bzw. einen *sarong* überzuziehen, da Shorts dem Vater gegenüber als unangemessene Bekleidung angesehen wurden.

Der *sarong*

Eine besondere Bedeutung im städtischen Kontext nimmt der *sarong* ein, den Männer wie Frauen mit je geschlechtsspezifischer Falt- bzw. Bindetechnik tragen.[324] Alte Frauen tragen auch in der Stadt im Alltag fast ausschließlich einen *sarong*. Demgegenüber sieht man jüngere Frauen nur zu Anlässen, die sich an den entgegengesetzten Polen des Spektrums repräsentativ – funktional befinden, im *sarong*.

Viele Frauen ziehen sich, sobald sie nach Hause kommen, die ‚öffentliche' Kleidung aus und einen älteren und ausgeblichenen *sarong* an. Das schont zum einen die besseren Sachen, gilt aber auch als weitaus bequemer bei der Hausarbeit und vor allem beim Sitzen auf dem Boden. Auch zur Arbeit auf dem Feld tragen Frauen einen *sarong* über alten Hosen. Der *sarong* ist also ein Kleidungsstück, das im privaten Bereich beim Kochen, Putzen oder Fernsehen etc. getragen wird, wenn es nur um Bequemlichkeit und nicht um Repräsentativität geht. Einen *sarong* außerhalb der Feldarbeit oder des häuslichen Kontextes im Alltag zu tragen, zeigt, dass man sich nicht (mehr) für Mode interessiert.

Bei offiziellen Anlässen wie Hochzeiten, Beerdigungen, Festen in der Kirche etc. ist dagegen ein repräsentativer *sarong* für alle weiblichen Gäste obligatorisch.[325] Hier schminken sich Frauen nicht nur stärker und mit teurerer Kosmetik als im Alltag, sondern kaufen auch weitaus mehr und repräsentativere Kleidung: Handtaschen, die zu den verschiedenen farblich aufeinander abgestimmten Sets von *kebayas* und Röcken passen, die von der Schneiderin angefertigt werden, teure golddurchwirkte *sarong* oder die über der Schulter getragenen gewebten Schals *ulos* (K),

---

324 Auf dem Land ist der *sarong* sehr weit verbreitet.

325 Bei freudigen Anlässen wird er vorzugsweise in Rottönen zu einer ebenfalls roten *kebaya* getragen, bei Beerdigungen in gedeckten, dunklen Farben zu einer schwarzen Baumwollbluse im *kebaya*-Schnitt. Bei Hochzeiten kann ein *sarong* allerdings durch einen langen, von der Schneiderin genähten Rock ersetzt werden. Genaue Anweisungen zu diesem Thema hatte bereits Ibu Ginting in Kapitel 4.1.3 gegeben.

schicke Sandaletten mit hohen Absätzen etc. Bei diesen Anlässen wird mit der Qualität der Kleidung, die während und nach dem Fest Anlass zu ausgiebigen Diskussionen gibt, der eigene Status unter Beweis gestellt.[326]



Abb. 21: Eine Gruppe weiblicher Verwandter bei einer Hochzeit mit aufeinander abgestimmter roter Festkleidung: eine Bluse kebaya*, ein golddurchwirkter* sarong*, ein um die Hüfte gewickelter, ebenfalls golddurchwirkter Schal* ulos (*K*)*, die traditionelle Kopfbedeckung* tudung (*K*) *– sowie eine unpassend gekleidete Ethnologin.* (Foto: Malte Knigge)

Bei staatlichen Zeremonien wie etwa dem Jahrestag der Unabhängigkeit tragen Frauen, die ein staatliches Amt bekleiden, ihre Uniformen, während die anderen Frauen *sarong* und *kebaya* tragen. Hier meine Aufzeichnungen zu den Feierlichkeiten am Jahrestag der Unabhängigkeit am 17. August 2001:

> *„Auf dem Fußballplatz war schon alles aufgebaut: unter einem Zeltdach saß die Prominenz, die ‚Helden des Befreiungskampfes' mit gelben Kopfbedeckungen, außerdem die örtlichen Polizeigrößen samt Gattinnen, unter denen auch Ibu Henni und Mama Ika in* kebaya *und* sarong *waren. Dr. Seri war auch da und trug ihre* Puskesmas-*Uniform. Neben ihr saßen zwei alte Frauen, die Witwen von Helden, die in schicker traditioneller Kleidung gekommen waren, den Mund feuerrot vom jahrzehntelangen Betelkauen.*

[326] Als ich das erste Mal in Rock und *kebaya* gekleidet zu einem Fest ging, erntete ich auf der Straße geradezu enthusiastische Zustimmung: „So ist es richtig!" oder „Die weiß besser, wie man sich richtig kleidet, als manche Karo selbst!". Auch Schnitt und Passform meiner *kebaya* gaben immer wieder Anlass zu unzähligen Kommentaren bei Festen selbst.

Was für ein Unterschied zwischen Dr. Seri, den Gattinnen der Polizisten und den alten Damen.“

(Aufzeichnungen 17. August 2001)

Der *sarong* wird heute also von jüngeren Frauen einerseits als rein praktisches Kleidungsstück im Arbeitskontext oder im privaten Rahmen sowie andererseits in höchst repräsentativen Situationen getragen.[327] Obwohl er bei *adat*-Festen eine zentrale Rolle spielt, verweist er immer auch auf den Kontext der Nation.[328]

Aerobic

Kleidung spielt eine eminent wichtige Rolle beim Aerobic. Auf meine Frage, was denn zu Aerobic als Sport noch alles gehöre, nannten die meisten Teilnehmerinnen neben Kosmetik enthusiastisch „Kleidung!“ Ich werde auf den nächsten Seiten erst die Kleidung im Studio, einem semi-öffentlichen Raum, und dann die Kleidung bei Aerobicfestivals, also in der Öffentlichkeit, analysieren.

Wie Nina erzählt, war Aerobic in Tanah Karo lange tabu, da die enge Kleidung in den Augen der Bevölkerung als zu aufreizend galt und Frauen in den Verdacht gerieten, sich nur Männer angeln zu wollen. Auch heute spielen moralische Aspekte eine große Rolle:

„Ich mag Kleidung, die sexy, aber anständig ist. Ich mag keine Sachen, die den Körper zu sehr bedecken, also ich mag es ein bisschen sexy, aber eben anständig, also zum Beispiel all-you-can-see*, denn Ärmel stören die Bewegungsfreiheit und sind unangenehm, wenn man schwitzt. Ja, also ein bisschen sexy, aber anständig, das mag ich am liebsten.* Sagen die Leute heute immer noch, dass Aerobic der Kleidung wegen unmoralisch ist? *Nein, eigentlich nicht, aber ich als Trainerin muss natürlich ein Vorbild sein, ich trage beim Aerobic in einem geschlossenen Raum eben Kleidung, die etwas sexy, aber anständig ist. Neue Teilnehmerinnen sagen meistens erst nichts, aber hinter meinem Rücken lästern sie: ‚Ach, also solche Kleidung, ja… ganz schön mutig, ja, die ist ja fast völlig nackt!‘ Aber warte einfach zwei Monate, dann kaufen sich die, die über meine Kleidung gelästert haben, Sachen, die so sexy sind – viel schärfer als meine!“*

(Interview 6. Februar 2002)

Nina erklärt sich hier selbst zu einem moralischen Vorbild, auch wenn die Frauen, die gerade erst mit Aerobic anfangen, sie erst als unmoralisch bekleidet ansehen. Wie Nina mit der recht schnellen Transformation der moralischen Vorstellungen

[327] Bennet berichtet, dass auf Lombok, wo aufgrund des muslimischen Kontextes strengere Bekleidungsvorschriften gelten, junge Frauen besonders gerne zu Festen gehen, da sie zu diesen Anlässen kulturell legitimiert durch *sarong* und *kebaya* ihren Körper betonen können (2005:55).

[328] Jones berichtet, wie für eine ihrer Informantinnen, die in den 1960er und 1970er Jahren im Alltag *sarong* und *kebaya* als Marker ihrer Identität als Bugis getragen hatte, durch Interventionen des Staates in Form der *Dharma Wanita*-Treffen diese Kleidung allmählich national konnotiert wurde und besonderen Anlässen vorbehalten blieb (2003).

ihrer Teilnehmerinnen deutlich macht, ist Kleidung beim Aerobic bis heute ein umstrittenes Terrain, dessen moralische Grenzen im Vergleich zum Alltag allerdings verschoben sind. Die geltenden Kleidungsnormen sind hier – legitimiert durch die Idee des Sports – teilweise außer Kraft gesetzt und lassen Spielraum für Explorationen in bisher unbekannte Kleidungspraxen.

Aerobic-Kleidung, so meinen die Teilnehmerinnen, soll nicht vor allem praktisch, sondern mindestens schön, besser noch sexy sein: „Wir sind zufriedener, wenn wir Kleidung tragen, die schick ist und so eng, dass sie einen schönen Körper zur Geltung bringt", meinte Mama Ika, die in der Öffentlichkeit immer islamische Kleidung, also einen langen Rock bzw. lange weite Hosen und einen *jilbab* trägt.[329] Auch ich wurde immer wieder gefragt, ob ich nicht statt der langweiligen schwarzen Leggings und dem braven schwarz-blauen Body lieber Aerobic-Kleidung haben wolle, die *seksi* ist.

Alle Frauen tragen beim Aerobic eng anliegende Sportkleidung aus dehnbarem Stoff, die je nach persönlichem Geschmack und moralischem Mut mehr oder weniger den Körper bedeckt. Eva etwa trug als Trainerin immer sehr schicke Klamotten, etwa einen knallroten Body mit kurzen Beinen, darüber einen stark ausgeschnittenen schwarzen Body, der nur aus Einblicken bestand: Ein String am

---

[329] Ich möchte Mama Ikas Kleidungspraxen gerne familiär kontextualisieren und zitiere aus meinen Aufzeichnungen anlässlich eines Besuches bei ihr: „Mama Ika ist die Frau des örtlichen Polizeichefs (KaPolSek). Sie ist Acehnesin, aber in Medan geboren und aufgewachsen. Ihr Mann kommt vom Dorf in Aceh, sie sind islamisch und haben zwei Kinder. Der Mann ist ein gut- (und viel jünger als sie) aussehender Typ, der einen freundlichen Eindruck macht. Er kommt aus armen Verhältnissen und hat sich mit eisernem Willen und viel Begabung weit nach oben gearbeitet. Als er in Medan studiert hat, hat er sich den Lebensunterhalt selber verdient, also in der Moschee als Nachtwächter und Putzmann gearbeitet und dafür dort umsonst gewohnt. Um zu essen, hat er in den Imbissen die Teller gewaschen. Er ist es gewohnt, eisern zu verfolgen, was er haben will, und so hat er auch sie ‚verfolgt', nachdem sie sich auf einem Treffen der Moschee-Jugend mit der Nachbarschaftsjugend kennen gelernt hatten: Sie war eine glamourös und immer modisch gekleidete junge Frau, mit enganliegenden Klamotten und hatte schon ein eigenes Fitness-Studio, das ihre wohlhabenden Eltern ihr gebaut haben, während er der zielstrebige, religiöse Mann aus einfachen Verhältnissen war. Sie hatte viele männliche Verehrer damals, die sich ‚vor meiner Tür aufreihten', aber er hat sie beharrlich überall hin verfolgt und nicht nachgelassen. Ihre Eltern waren erst gegen die Verbindung, weil er so arm ist, aber sie war schließlich davon beeindruckt, dass er so ernsthaft ist und wollte ihn dann heiraten. Er sei immer so: wenn er etwas wolle, würde er nicht aufgeben, bis er es bekommen habe. Sie erzählt, dass sie sich natürlich als Frau des örtlichen Polizeichefs entsprechend verhalten muss, und dazu zählt wohl auch die Zurückhaltung im öffentlichen Leben, wobei sie aber selbstverständlich bei jedem beruflichen Anlass mitkommen muss. Sie ist die klassische Ehefrau eines höheren Beamten. Ihr Mann möchte nicht, dass sie sich außerhalb des Hauses aufhält, er will auch nicht, dass sie mit Freundinnen etwas unternimmt. Sie soll sich ganz der Familie widmen. Er ist eigentlich dagegen, dass sie zum Aerobic geht, aber aus gesundheitlichen Gründen hat er ihr schweren Herzens die Erlaubnis erteilt. Sie ist allerdings darauf angewiesen, dass jemand zum Beaufsichtigen der Kinder kommt, denn obwohl er den ganzen Tag im Haus ist, kann er das nicht übernehmen, weil er immer auf Abruf ist. Sie hat eine extrem feminine Art zu sprechen und sich zu verhalten, immer am Lächeln und lacht nach allem, was sie sagt, kurz auf" (Aufzeichnungen 22. Juni 2001).

Po, der Bauch kaum bedeckt und auf der Brust ein Aufdruck eines goldenen Geweihs. Dazu trug sie eine rot-schwarze Baseball-Kappe. Sie hatte meistens ein sehr offenherziges Dekolleté, das sie ab und zu zurechtrücken musste. In Fragen der Sexiness stand ihr Mama Ika nicht nach. Sie trug mit Vorliebe ein grünes Oberteil mit unglaublich weit ausgeschnittenem Dekolleté, darunter einen schwarzen Spitzen-BH und hautfarbene, transparente Leggings, unter denen man am hohen Beinausschnitt des Oberteils noch eine schwarze Spitzenunterhose sehen konnte. Mama Ryo war eher der sportliche Typ und trug etwa einen Einteiler mit kurzen Beinen, der in Blockstreifen (gelb, rosa und weiß) gemustert war, und dazu ein farblich passendes, geflochtenes Haarband. Ibu Henni kam meistens mit einem roten Body, darunter einem BH und roten Radlerhosen bis über das Knie. Mama Ayu trug gerne regenbogenfarbene Pastelltöne, ein in weichen Abstufungen verlaufendes Oberteil, dazu lange rosa Leggings und einen Gürtel um die Taille. Linda kam in schwarzen, kurzen Leggings und schwarzem Top. Über der Hose trug sie einen grünen Mini-String-Tanga, der insgesamt nur aus einer dünnen Schnur bestand, auf die weiße Blümchen appliziert waren. Man trug allgemein nicht gerne ärmellos, weil die Oberarme als eine Problemzone angesehen wurden. Alle Teilnehmerinnen hatten Turnschuhe oder turnschuhähnliche Schläppchen an. Nomi, die Besitzerin des Studios, trug sehr unterschiedliche Sachen, manche mit Netzeinsatz an den Seiten, oft einen String-Tanga über den Leggings und immer Lippenstift.

Wie aus dieser Beschreibung ersichtlich wird, werden als völlig unproblematische Körperregionen nur die Beine ab den Knien abwärts, die Unterarme sowie der obere Rücken, der Hals und der gesamte Kopfbereich angesehen. Die Oberschenkel und/oder den Bauch unbedeckt zu lassen, ist ungewöhnlich. Mama Ayu bedauert, dass *seksi* Kleidung beim Aerobic zwar sehr schön sei, sie aber solche Kleidung nicht tragen könne, weil sie zu dick sei. Man müsse die Kleidung eben an den eigenen Körper anpassen.

Frauen, die nur mit Hosen und Top Aerobic machen, gelten als besonders mutig (*beranyi*), da bauchnabelfrei als riskanter Bekleidungsstil gilt, den nur die wenigsten wagen. Eva, die bei einem Aerobic-Festival in der Kategorie ‚Funky' auftreten wollte, erklärte mir am Tag vorher, dass sie sich bei dem Gedanken schäme, ihren angeblich zu dicken Bauch zeigen zu müssen. Abgesehen von ästhetischen Erwägungen bestehen aber auch moralische Bedenken.[330]

In dem einleitenden Zitat hatte Nina erzählt, dass neue Teilnehmerinnen der Aerobic-Kleidung zunächst mit moralischen Bedenken gegenüber stehen („Die ist ja fast nackt!"), sich dann aber sehr schnell mit den neuen Normen anfreunden und die als zu freizügig kritisierte Kleidung der Trainerinnen noch übertrumpfen.

[330] So wird zu der Mode in Bollywoodfilmen oft bedauernd angemerkt, dass die Filme so beliebt seien, weil sie – anders als westliche Filme – in Bezug auf die Bedeutung der Familie und auf moralische Aspekte mit indonesischen Vorstellungen perfekt übereinstimmten, aber der beim Tragen eines Saris unbedeckte Bauch einer Frau einfach nicht akzeptabel sei.

Trainerinnen kommt hier also eine Vorbildfunktion als modische Trendsetterin zu:

> „Müssen Trainerinnen, was die Kleidung angeht, so eine Art Vorbild für die Teilnehmerinnen sein, also schickere oder teurere Sachen tragen? *Oh ja! Bei uns Trainerinnen kommt es nicht darauf an, dass die Kleidung teuer ist, aber wir müssen etwas anziehen, was die Blicke der Leute auf sich zieht. Wir müssen etwas mehr… das sage ich in der Ausbildung neuer Trainerinnen auch: Ich muss unterrichten – ihr müsst unterrichten! Also muss unsere Kleidung die Aufmerksamkeit der Leute wecken! Sie muss aber nicht sexy sein, das nicht. Also: auch wenn sie nicht teuer ist, muss sie auf jeden Fall interessant sein.* Meinst Du damit schöne Farben, Teile, die gut zusammen passen… ? *Ja. Bei mir nimmt das Aussehen auch in der Ausbildung neuer Trainerinnen viel Raum ein, wenn ich Theorie unterrichte. Wenn das theoretische Wissen schon gut ist, kommt die Verbesserung des Aussehens dran. Wenn eine zum Beispiel eine hässliche Frisur hat, dann sage ich ihr, dass sie sich eine modischere machen muss, ja? Wenn sie sich unvorteilhaft kleidet, dann bringe ich ihr etwas mit, was ihr besser steht und sage: Probier das mal! Oder zum Beispiel bei den Schuhen: Die Teilnehmerinnen tragen meinetwegen Eagle-Schuhe, also muss ich Adidas tragen… wir dürfen nicht so wie die Teilnehmerinnen aussehen, es muss bei uns immer ein gewisses Extra* (nilai plus) *geben.*“
>
> (Nina, Interview 6. Februar 2002)

Anders als bei den *tukang salon*, deren professionelles Wissen theoretisch bleibt, da sie sich bei Kleidung und Kosmetik zurückhalten, verkörpern die Profis beim Aerobic das, was sie unterrichten. Eine Trainerin, die einfach nur sauber, ordentlich und freundlich ist, wäre eine Enttäuschung. TrainerInnen müssen die Modernität des Sportes, für den sie stehen, am eigenen Körper und in der eigenen Kleidung realisieren. Dementsprechend verfügten die Trainerinnen auch über ein weitaus größeres Repertoire an Kleidung und Schuhen als die Teilnehmerinnen.

Interessanterweise werden für Frauen moralische Grenzen nur in Bezug auf Bekleidung, nicht aber in Bezug auf Bewegung aufgehoben. Bewegungen, die als sexualisiert gelten – und hierzu gehört vor allem das im *dangdut* übliche Rotieren der Hüften (*goyang*) – haben keinen Platz beim Aerobic. Ich habe bei anderen Frauen nie beobachtet, dass sie zwischendrin etwa zum Vergnügen ‚frei' getanzt oder auch nur kurz selbstvergessen vor dem großen Spiegel bestimmte Posen oder Bewegungen ausprobiert hätten. Als ich einmal bei einem meiner indonesischen Lieblingshits kurz und sehr verhalten in eine Art westlichen Tanzstil verfiel, wurde ich sofort empört-belustigt und mit Pfiffen zur Ordnung gerufen. Ich solle besser nicht so mit den Hüften wackeln![331] Moralisch unbedenklich sind nur Bewegun-

[331] Discos gelten in Berastagi als Orte, an denen sich Frauen definitiv nicht aufhalten sollten. Eva hatte mir erzählt, dass sie in ihrer Studienzeit einmal in einer Disco in Medan gewesen sei und festgestellt hätte, dass man dort auch einfach nur zugucken könne und nicht sofort mit einem

gen, die unter Aerobic als Sport fallen oder das Tanzen zu Karo-Pop bei Dorf- sowie Erntedankfesten, bei denen sich Männer und Frauen in Reihen gegenüberstehen und langsam aufeinander zutanzen, sich aber nicht berühren. Aerobic als Sport legitimiert in der Öffentlichkeit als unmoralisch geltende Kleidung, nicht aber als unmoralisch geltende Bewegungen.

Die moralischen Grenzen der Bewegungen fallen besonders im Unterschied zu Satria auf, einem der zwei männlichen Trainer der Hochebene. Schon beim ersten Mal, als Satria in Nomis Studio kam, flüsterten sich neben mir zwei jüngere Frauen „Oh! A sexy boy!" zu. Satria inszenierte sich unverhohlen als Objekt des weiblichen Begehrens: Er lässt die Hüften rotieren, legte dabei die Hände an die Oberschenkel, geht mit vorgeschobenem Unterleib in die Knie und verschränkt dabei die Arme hinter dem Kopf und schließt die Augen. Bei all dem strahlte er halb selbstironisch, halb flirtend die Teilnehmerinnen an. Da weder Parlin noch andere männliche Trainer, die ich von Zeit zu Zeit bei Aerobic-Festivals sah, so tanzten, gehe ich davon aus, dass es kein strukturelles Phänomen, sondern Satrias persönlicher Stil ist. Festzuhalten bleibt jedoch, dass Aerobic männlichen Trainern einen Raum zur Inszenierung ihres Körpers gewährt, den Frauen nicht in Anspruch nehmen können, ohne als unmoralisch zu gelten.

Bisher habe ich ausschließlich die Kleidungspraxen in den Studios thematisiert. Es ist nicht überraschend, dass sich in einem geschlossenen Raum mit halböffentlichem Charakter Bekleidungsnormen durchsetzen können, die in moralischer Hinsicht von denen in der Öffentlichkeit abweichen. Besondere Aufmerksamkeit in Bezug auf Kleidung verdienen jedoch Aerobic-Festivals als öffentliche Veranstaltungen.[332] Ich möchte im Folgenden zunächst den Charakter dieser Festivals skizzieren, um anschließend die dortigen Kleidungspraxen zu analysieren.

Aerobic-Festivals

Aerobic-Festivals wurden zur Zeit meines Aufenthaltes durchschnittlich alle drei Monate von Nina von *Nina Fitness* in Kooperation mit dem *Hotel Sibayak* organisiert. Sie fanden rund um das hoteleigene Schwimmbecken statt. Das *Hotel Sibayak* gehört zu den drei Luxushotels in Berastagi. Gäste dieser Hotels am Stadtrand mit ihren parkähnlich angelegten Gärten, schicken Restaurants und den verschiedenen Pools sind fast ausschließlich chinesische Familien aus Medan, die am Wochenende vor der stickigen Hitze der Großstadt auf die kühle Hochebene flüchten.

Der Ort und das Ambiente weisen bereits darauf hin, dass Aerobic hier professionell als moderner Sport inszeniert wird. Auf einer großen Bühne spielt eine Live-Band, die die Veranstaltung in den Pausen mit Karo-Popmusik unterhält. Auf einer weiteren Bühne mit riesigen Boxen tanzen die Trainerinnen bei den

Mann tanzen müsse. Die Vorstellung, aus Forschungszwecken einmal wissenschaftlich legitimiert in die Disco zu gehen, gefiel ihr außerordentlich gut.

332 Aerobic-Festivals sind insofern öffentlich, als an ihnen jede/r, der Eintritt zahlt bzw. zahlen kann, als Publikum teilnehmen kann.

jeweiligen Wettbewerben zu stampfenden Techno-Beats vor. Wettbewerbskategorien sind beispielsweise ‚Aerobic für über 30jährige', ‚Aerobic für unter 30jährige', das auch ‚Aerobic *freestyle*' genannt wird, ‚Aerobic *funky*', ‚Aerobic *dangdut*', ‚Aerobic Marathon' ‚Aerobic *waria*' sowie ‚*Poco-Poco*'.[333] Manchmal gibt es auch einen (wenig beliebten) Schwimmwettbewerb sowie Armdrücken (für beide Geschlechter) und Gewichtheben (für Männer). Die letzten beiden Kategorien sind für das Publikum offen und dienen der allgemeinen Belustigung, alle anderen Wettbewerbe erfordern eine vorherige Anmeldung und werden von einer Jury bewertet. Beim *Poco-Poco* treten feste Gruppen, also etwa die Mitglieder der verschiedenen Studios sowie die Frühsport-Gruppen staatlicher Institutionen, gegeneinander an. Hier sind auch Männer als reguläre Teilnehmer dabei, während an den anderen Wettbewerben außer den männlichen Trainern ausschließlich Frauen partizipieren. In Berastagi treten beim *Poco-Poco* die weiblichen und die männlichen Angestellten der Post nach Geschlecht getrennt, die weiblichen Angehörigen der bei Berastagi stationierten Militäreinheit, ebenfalls getrennt die unverheirateten und die verheirateten Frauen der Bank BRI in Kabanjahe sowie die Mitglieder von Nomis Aerobic-Studio gegeneinander an. Alle müssen erst mit einer fremden Übungsleiterin tanzen, um ihre Fähigkeiten in der spontanen Umsetzung von Bewegungen unter Beweis zu stellen, und dann ihre eigene Choreographie vorführen. Wie sieht nun die Bekleidung der verschiedenen individuellen TeilnehmerInnen und Gruppen genau aus?

Die Gruppen staatlicher Institutionen sind jeweils uniform gekleidet: Die unverheirateten weiblichen Angestellten der Bank BRI tragen alle beige 7/8-Hosen und kurzärmelige Blusen in verschiedenen Pastelltönen, ihre verheirateten Kolleginnen schwarze lange Hosen mit flachen schwarzen Schuhen und eleganten pas-

[333] Die sagenhafte Erfolgsstory von *Poco-Poco* begann 2001. *Poco-Poco* ist dem Ursprung nach angeblich ein traditioneller Tanz der Minahasa aus Nord-Sulawesi. Durch den von Arie Sapulette komponierten und Yopie Latul gesungenen gleichnamigen Hit *Poco-Poco* wurde in ganz Indonesien ein *Poco-Poco*-Fieber unglaublichen Ausmaßes ausgelöst. Die Frühsportgruppen von staatlichen Behörden, Schulklassen und Aerobic-Kurse tanzten plötzlich alle *Poco-Poco*, aber auch zur Unabhängigkeitsfeier, zu Geburtstagen oder anderen Festen begann man, *Poco-Poco* zu tanzen. Bei der Wahl der Miss *Waria* Nord-Sumatra wurde *Poco-Poco* aufgeführt. Zur Zeit meiner Feldforschung auf der Höhe der *Poco-Poco*-Welle gab es bei jedem Aerobic-Festival einen *Poco-Poco*-Wettbewerb. Auf YouTube sind unzählige Videos eingestellt, auf denen unterschiedliche Gruppen aus Schulen, Kindergärten und Universitäten in Indonesien *Poco-Poco* tanzen. Den Ankündigungen und Berichten im Internet nach zu urteilen, führen indonesische Studierende im Ausland heute massenhaft *Poco-Poco* bei indonesischen Kulturabenden in der ganzen Welt auf – ein auf YouTube eingestelltes *Poco-Poco*-Video stammt von der Vereinigung Indonesischer Studenten in Göttingen vom Indonesischen Kulturfest 2005 (http://www.youtube.com/watch?v=t8J85WHvqj0, 12. Dezember 2010). In einer ironischen Wendung der Geschichte feierte die Kulturpolitik des New Order-Regimes, die aus lokalen Traditionen eine neue pan-indonesische Nationalkultur schaffen wollte, drei Jahre nach dem Sturz Suhartos mit *Poco-Poco* einen ihrer größten Erfolge. Das Musikvideo von Yopie Latul kann man auf Youtube betrachten (http://www.youtube.com/watch?v=uf0Y5JKQHQk, 14. November 2010).

tellfarbenen Hemdblusen, deren lange Ärmel etwas hochgekrempelt waren. Die Frauen von der Post tragen blütenweiße T-Shirts und orangefarbene Trainingshosen aus Ballonseide, die Herren dunkle Trainingshosen und T-Shirts mit dem aufgedruckten Konterfei von Sukarno, dem ersten Staatspräsidenten nach der Unabhängigkeit. Die weiblichen Militärangehörigen tragen Tarnhosen zu schwarzen T-Shirts. Die Teilnehmerinnen von *Studio Nomi* tragen dem als ‚primitiv' angesehenen Charakter der Herkunftsregion des Liedes bzw. Tanzes wegen (man war sich nicht ganz sicher, ob *Poco-Poco* aus Sulawesi oder gar aus Papua kam) selbstgebastelte rosa Baströckchen über der zu diesem Anlass möglichst dunklen, aber insgesamt uneinheitlichen Aerobic-Kleidung.

Die uniforme Kleidung der staatlich organisierten TeilnehmerInnen orientiert sich stärker an der Alltagskleidung – oder im Falle der Militärangehörigen an der Berufskleidung ihrer Ehemänner – und repräsentiert in ihrer moralischen Untadeligkeit und der dezenten Eleganz bzw. Sportlichkeit die Solidität der eigenen Institution. Bei allen Teilnehmerinnen aus staatlichen Institutionen war der Körper den moralischen Normen für Kleidung in der Öffentlichkeit entsprechend bedeckt – bis auf Unterarme und Fußknöchel wurde keine nackte Haut entblößt. Gleichzeitig legt die Kleidung Zeugnis von der ökonomischen Potenz der TrägerInnen ab, die eine nicht unerhebliche Summe in diese Ausstattung investiert hatten.[334] *Studio Nomi* zeigte nicht nur mehr Haut, sondern auch mehr Kreativität, blieb aber mit der unterschiedlichen Aerobic-Kleidung unter den uniformen Baströckchen, die natürlich auch einen ‚wilderen' Eindruck machten als die gepflegte Kleidung der anderen Gruppen, klar hinter den Standards zurück.[335]

Die Kleidung der individuellen Teilnehmerinnen in den anderen Wettbewerben unterscheidet sich drastisch von der der Gruppen. Vor allem die Kategorien ‚Aerobic *dangdut*' und ‚Aerobic *funky*' stellen eine Möglichkeit dar, sich in Kleidung zu zeigen, die wirklich mutig (*beranyi*) ist. Bei einem Festival am 19. August 2001 hatte Intan nur knapp den Po bedeckende Shorts und darüber einen passenden Anzug an, alles in den Farben der USA-Flagge, und dazu knallrote *overknees*, lange Strümpfe bis zur Mitte des Oberschenkels. Auch zwei andere trugen halbtransparente grüne Bodies, an der Brust undurchsichtig, auf dem Bauch aber transparent. Auch die Radlerhosen darunter waren mit Spitze durchbrochen. Elvi trug ein asymmetrisches Oberteil mit nur einem Träger, Eva weiße *overknees* aus Spitze, einen sehr kurzen grauen Minirock aus T-Shirt-Stoff, ein schwarzes Oberteil und

[334] Ich habe nicht in Erfahrung gebracht, ob die Kleidung individuell oder institutionell bezahlt wurde. In beiden Fällen gälte jedoch, dass der repräsentative Charakter eine große Rolle spielt.

[335] Es gewannen jedes Mal die Frauen von der Post, da sie, wie ich später von mehreren hörte, die Jury mit 1 Mio. Rupiah bestochen hatten. Es hatte bei den anderen Gruppen bereits Misstrauen erweckt, dass sie sich bei der angeblich unbekannten Trainerin, deren Choreographie sie umsetzen sollten, nie nach deren Schritten umdrehen mussten. Die Zahlung von 1 Mio. Rupiah Schmiergeld, um den *Poco-Poco*-Titel in einer Kleinstadt zu gewinnen, zeigt entweder die ungeheure Bedeutung, die diesem Event beigemessen wurde, oder die Omnipräsenz von Korruption im Alltag – oder beides.

darüber eine Art knallrote Korsage sowie ein USA-Kopftuch im Piratenstil. Fast alle Teilnehmerinnen hatten Oberteile mit Spaghettiträgern und kurze bis sehr kurze Hosen oder gar Miniröcke an. Im Hintergrund tanzten vier Damen, die sich mit Federn beklebte Hüte gebastelt hatten und Tücher um die Hüften trugen. Die Übungsleiterinnen fielen auf, weil sie überwiegend bauchfrei trugen, meistens farblich passende lange Hosen und Bustier-ähnliche Oberteile. Bei ‚Aerobic *dang-dut*' hatte die Übungsleiterin einen wirklich atemberaubenden Body an, der sich in schwarz, grau und rot förmlich um ihren Körper ringelte und dessen Sexyness nur durch die darunter getragene hautfarbene Strumpfhose gemildert wurde. Eine andere trug eine Art Bikinihose mit sehr hohem Beinausschnitt, die den halben Hintern unbedeckt ließ, und dazu ein Bustier im Ringerstil.



Abb. 22: Die TrainerInnen Eva und Parlin bei einem Aerobic-Festival am Hotel Sibayak.

Zu meinem großen Erstaunen waren einzelne Teilnehmerinnen in der Öffentlichkeit keineswegs mehr, sondern weitaus weniger bekleidet als im halböffentlichen Raum der Studios. Overknee-Strümpfe, Miniröcke, transparente Bodies – all das hatte ich bei den regulären Kursen noch nie an den anderen Teilnehmerinnen gesehen. Während in *Nomis Studio* bereits das Klopfen eines Mannes an der Haustür entsetzte Schreie auslöste, tanzten hier die gleichen Frauen in viel gewagterer Kleidung unter den Augen fremder Männer und Frauen.[336] Offensichtlich sind Aerobic-Festivals soziale Räume, in denen moralische Grenzüberschreitungen nicht nur möglich, sondern erwünscht sind.

Aerobic eröffnet Frauen einen Raum, in dem lokale Bekleidungsnormen überschritten werden können. Während im Alltag die Kategorien modischer Aspekte wie sauber, ordentlich und praktisch von Bedeutung sind, bietet Aerobic die Möglichkeit einer anderen Gewichtung. Die Kleidung beim Aerobic sollte auch praktisch sein, aber praktisch impliziert in Bezug auf diesen Sport eng anliegende, den Körper eher entblößende als bedeckende Kleidung, die die Bewegungsfreiheit nicht einschränkt. Legitimiert durch die Idee des Sports, muss praktische Kleidung unweigerlich *seksi* sein. Der Körper erfährt hier eine neue Sichtbarkeit: Zum einen wird durch Sportkleidung mehr vom individuellen Körper sichtbar, die Hosenbeine rutschen nach oben, die kurzen Ärmel werden zu Spaghetti-Trägern, der Stoff transparent und der Ausschnitt tiefer. Zum anderen werden aber bei Festivals auch weibliche Körper in dieser durch Kleidung bereits gesteigerten Sichtbarkeit öffentlich wahrnehmbarer. Hier zeigt sich wieder das Prinzip des ‚Ja, aber am richtigen Ort': Bei Festivals, die in räumlicher und sozialer Hinsicht jenseits des Alltags der Teilnehmerinnen stattfinden, sind Bekleidungspraxen möglich, die im Alltag undenkbar wären. Gebrochen werden diese Explorationsmöglichkeiten durch das Alter und den professionellen Status der Teilnehmerinnen. Als Angestellte einer staatlichen Institution ist repräsentative Kleidung entweder im Sinne einer dezenten Eleganz (Hemdblusen, Stoffhosen) oder im Sinne eines direkten Verweises auf die Institution (Tarnhosen, Sukarno-T-Shirts, Kleidung in den Farben der *corporate identity*) angebracht. Betont freizügige Kleidung ist in der Öffentlichkeit nur individuellen Teilnehmerinnen und hier vor allem den jüngeren bzw. unverheirateten Frauen vorbehalten.

[336] Anzumerken ist, dass Mama Ryo und Ibu Henni, die mit Polizisten verheiratet waren, nur beim *Poco-Poco* mitmachten, nicht aber bei den individuellen Wettbewerben. Mama Ika, die Frau des örtlichen Polizeichefs, trat gar nicht auf. Sie erzählte mir, dass es dem Status ihres Mannes nicht angemessen sei, wenn sie in der Öffentlichkeit auftreten würde. Hier sind auch religiöse Gründe ausschlaggebend, da Mama Ika als Muslimin, die in der Öffentlichkeit auch muslimische Kleidung trägt, nicht in freizügiger Sportkleidung hätte auftreten können. Andere Musliminnen, die auch im Alltag T-Shirts und enge Hosen trugen, machten bei Aerobic-Festivals in Sportkleidung mit.



Abb. 23: Plakat für ein Aerobic-Festival am Hotel Sibayak *in Berastagi.*

5.3 Praxen der Gesundheit

Wie bereits erwähnt, stellen die Aerobic-Trainerinnen und hier vor allem die Besitzerinnen der Studios den Nutzen von Aerobic für die Gesundheit heraus.[337] Im Einklang mit dem staatlichen Ziel der Förderung der Volksgesundheit und mit verschiedenen von Sportmedizinern flankierten Kampagnen des Gesundheitsministeriums gegen Osteoporose, für ein gesundes Herz etc., wird Aerobic auch in Frauenzeitschriften als sinnvolle, moderne und effektive Form der Körperertüchtigung propagiert. Grundsätzlich unterscheiden die Trainerinnen auf der Hochebene Aerobic in zwei verschiedene Richtungen: *High impact*-Aerobic zu schneller Musik beinhaltet viele Sprünge und rasche Bewegungsabläufe. Es soll den Kreislauf anregen, die Muskeln trainieren und die allgemeine Fitness steigern. Das langsamere *low impact*-Aerobic umfasst auch gymnastische Übungen auf Bodenmatten. Hier sollen Kreislauf und Stoffwechsel des Körpers zunächst angeregt werden, um dann bestimmte Muskelpartien gezielt zu bearbeiten. Letztere Variante wird als *Body Language* bezeichnet und gilt als passend für Frauen über 30, bei denen es um das konkrete Formen bestimmter Körperpartien und das Training der Beckenbodenmuskulatur geht.[338] Da die meisten Frauen über 30 bereits Kinder haben und darunter nach lokaler Vorstellung die allgemeine körperliche Leistungsfähigkeit leidet, gilt *high impact*-Aerobic mit vielen Sprüngen und schnellen Bewegungen als ungeeignet.

An diesen medizinischen Diskurs wird von den Teilnehmerinnen jedoch nur sporadisch angeknüpft, da ästhetische Aspekte im Vordergrund stehen. Die geringe Überzeugungskraft des medizinischen Diskurses, der die Bedeutung von Bewegung für ein gesundes Leben betont, liegt jedoch auch daran, dass körperliche Bewegung stark mit landwirtschaftlicher Arbeit assoziiert wird und deshalb als wenig erstrebenswert gilt. Die meisten Menschen, die ich kennen gelernt habe, nutzten für die kürzesten Wege das Sammeltaxi und liefen, wenn sie tatsächlich zu Fuß gingen, in einem für mich geradezu unfassbar langsamen Tempo. Die öffentliche Zur-Schau-Stellung von körperlicher Fitness, Agilität und Schnelligkeit wird kulturell äußerst gering bewertet.

Ausnahmen stellen hier zwei Aspekte von Aerobic dar, denen eine medizinische Bedeutung zugemessen wird: Das Schwitzen und die Kontrolle des Bluthochdrucks.

---

337 Meine Erläuterungen zum Thema Gesundheit sollen nicht als medizinethnologische Ausführungen verstanden werden. Mich interessiert, welche positive gesundheitliche Bedeutung als modern erachteten Körperpraxen beigemessen wird.

338 *Body Language* und klassisches Aerobic werden in manchen Studios zu verschiedenen Zeiten angeboten, da unterschiedliche Zielgruppen angesprochen werden sollen, andere kombinieren *Body Language* und Aerobic.

5.3.1 Den Körper reinigen

Der körperliche Effekt des Schwitzens wird aus ästhetischen sowie medizinischen Gründen äußerst positiv bewertet. Schwitzen hält gesund, weil Schweiß wie in der Humoralpathologie als eine Substanz verstanden wird, die ausgeschieden werden muss und auf diesem Weg eine reinigende Wirkung hat. Eine feststehende Wendung heißt *cari keringat* (‚das Schwitzen suchen' bzw. ‚jagen') und bezeichnet die Absicht, ins Schwitzen zu geraten: „Viele Frauen gehen zum Aerobic, um das Schwitzen zu suchen" ist beispielsweise eine häufige Bemerkung. Ein weiterer Ausdruck lautet *mengeluarkan keringat* (‚Schweiß absondern', ‚Schweiß nach draußen bringen').

Am differenziertesten erläuterte Satria die positiven Effekte des Schwitzens als Antwort auf meine Frage, wie genau Aerobic den Körper beeinflusst:

> *„Also, der wichtigste Einfluss ist der auf die allgemeine Gesundheit, vor allem auf das Herz, das gestärkt wird, und dass Schweiß abgesondert wird. Wenn wir keinen Sport machen, dann schwitzen wir auch nicht und unser Körper kann krank werden, wir können Fieber oder sonst etwas bekommen, weil wir zu wenig schwitzen, dann kommt nur etwas in den Körper hinein, aber nichts heraus. Das ist ein Prozess, der den Körper reinigt. Wenn wir jedes Mal, wenn wir Sport machen, viel Schweiß absondern, wenn wir also regelmäßig schwitzen, dann ist unser Schweiß sauber, dann riecht er nicht mehr schlecht. Wenn wir regelmäßig schwitzen, sind wir innen so sauber, dass der Schweiß nicht mehr riecht. Man könnte sagen, dass es den Körper reinigt."*
>
> (Interview 16. Januar 2002)

Manche Frauen erzählen von konkreten medizinischen Heilungen durch das Schwitzen beim Aerobic. So berichtete Nina, dass sie seit ca. 20 Jahren keine Kopfschmerztabletten mehr gegen ihre Migräne nehmen musste, da sie durch Sport regelmäßig *berkeringat*, also verschwitzt ist. Mama Ika, die in ihrer Jugend unter einer Hautkrankheit litt, hat sie durch Aerobic geheilt. Aus medizinischen Gründen hat ihr Mann ihr deshalb – schweren Herzens, wie sie betont – die Erlaubnis erteilt, auch noch nach der Heirat zum Aerobic zu gehen.

Nina erläutert aber auch, dass Schwitzen alleine natürlich nicht genügt:

> *„Bis heute versteht nur ein kleiner Teil der Frauen in Tanah Karo den Sinn von Sport. Viele denken, man muss nur schwitzen. Schwitzen tue ich auch, wenn ich keine Haushaltshilfe habe, aber das ist eben nicht das gleiche. Nur um zu schwitzen, muss ich nicht mühselig Sport machen, da kann ich mich auch um 12 Uhr mittags in die Sonne stellen. Man muss mindestens 30 Minuten den Körper in Bewegung bringen, damit sich der* metabolisme *darauf einstellt und daraus Nutzen ziehen kann."*
>
> (Interview 6. Februar 2002)

Nina verweist hier auf konfligierende Körpervorstellungen zwischen TrainerInnen auf der einen und Teilnehmerinnen auf der anderen Seite. Den meisten Teilneh-

merinnen geht es darum, beim Aerobic ausgiebig zu schwitzen. Gymnastikübungen, gar auf Matten auf dem Boden, empfinden sie als überflüssig und sinnlos, da der Körper so nicht wahrnehmbar gefordert wird. Sie wollen hüpfen, springen und schnelle Bewegungen, da nur so der Prozess des Schwitzens in Gang kommt. Eva, eine der TrainerInnen im Studio *Lestari*, erzählte empört, dass die Teilnehmerinnen dort geradezu gemeutert hätten, als sie mit ihnen Bodengymnastik machen wollte. Sie weigerten sich einfach mitzumachen! Sie hätte dann gesagt, dass sie doch am nächsten Morgen Satria, ihren ehemaligen Lehrer fragen sollten, wie wichtig Bodengymnastik sei. Und ob *Lestari* wohl so viele Bodenmatten kaufen würde, wenn das völlig überflüssig sei? Wenn bei Nomi dagegen morgens viele dicke Frauen seien, bäten die sie, nicht so viele Sprünge zu machen.

Wie man sieht, ist nicht nur der Nutzen des Sports in seinen verschiedenen Formen umstritten, sondern auch die Autorität der TrainerInnen nicht unangefochten.

Der Prozess des Schwitzens hat nach lokaler Vorstellung nicht nur medizinisch, sondern auch ästhetisch positive Auswirkungen auf die Haut, da der Schmutz, der auf und in der Haut sitzt, mit dem Schweiß, der durch die Poren nach außen tritt, abgesondert wird. Da es in Tanah Karo im Vergleich zu beispielsweise Medan eher kühl ist, stellt die Hochebene in dieser Hinsicht eine Herausforderung dar. Seri Menda, die aus einem Dorf in der Nähe von Medan kommt, in dem es viel heißer ist, erläuterte:

> *„Also im Dorf… da muss ich mich kaum waschen, denn ich bin schon sauber, weil der Schweiß nach draußen kommt. Ja, und das mit den Pickeln ist natürlich auch anders. ‚Oh nein, warum habe ich so viele Pickel? Mist, jetzt brauche ich so viel Puder!‘ denke ich hier immer, aber ich glaube, es liegt einfach am Wetter. Das Schwitzen lässt Narben, Mitesser und große Poren verschwinden. Weil es hier so kühl ist, kann der Schweiß nicht nach draußen und bleibt immer drinnen. Wenn ich nach Hause komme, sagen alle Leute schon ‚Oh je, Du bist ja hässlich geworden! Total dunkel!‘ So ist es. Meine Haut wird dunkler, weil der Schweiß nicht nach draußen kommt.“*
>
> (Interview 3. Dezember 2001)

Auch Mama Ryo und Ibu Henning, deren Ehemänner, zwei Polizisten, nach Tanah Karo versetzt wurden, erzählten, dass sie durch das kühle Wetter immer dunklere Haut bekämen. Obwohl in Medan die Sonne heißer und die Luft viel dreckiger ist, so die beiden, hält das ständige Schwitzen die Haut dort hell und frisch. In Tanah Karo, so ist die einhellige Meinung, muss man unbedingt ‚das Schwitzen suchen‘, um gesund und schön zu bleiben.

5.3.2 Den Körper entspannen

Während andere medizinische Effekte eher nebulös blieben, wurde der Nutzen für ein als spezifisch karonesisch angesehenes und weit verbreitetes Problem sehr

hoch eingeschätzt: Der Blutdruck, der durch zu viele sorgenvolle Gedanken in die Höhe getrieben und zu chronischem Bluthochdruck, zu *tensi tinggi* wird.[339] Dieses Thema, dem ich immer wieder begegnete, möchte ich auf der Basis von Gesprächen anlässlich einer Beerdigung aus meinen Aufzeichnungen ausführlich erläutern:

> *„Gestern war ich bei der Beerdigung einer Frau, die mit knapp über 40 Jahren an* tensi tinggi *gestorben ist. Sie war Lehrerin, hatte außerdem Mandarinen-Plantagen und besaß einen Stand am Obstmarkt. Auch Mama Nana klagt ja über* tensi tinggi *und ich frage deshalb, warum so viele Leute unter* tensi tinggi *leiden. Das liegt daran, dass die Karo sich so viele Sorgen und Gedanken machen, ist die einmütige Antwort der Umsitzenden. Mama Nana meint, dass es am Nachdenken über Geld liegt. Sie musste am Donnerstag mit* tensi tinggi *zur Ärztin, da sie die ganze Nacht vor lauter Sorgen über das Geld, das sie verliehen hat, kaum schlafen konnte.*[340] *Sie hat insgesamt 20 Mio. Rupiah Außenstände und davon sei die Hälfte nur sehr schwer zurück zu bekommen. Sie habe Sorge, dass die Leute jetzt, wo ihr Mann tot sei, keinen Respekt mehr hätten. Auch bei der verstorbenen Frau war es so, dass sie 5 Mio. Rupiah verliehen hat und nicht wiederbekam und darüber viel nachdenken musste. Außerdem dächten die Karo auch über die Familie und die Kinder viel nach, weil die so ungeheuer wichtig seien. Alle Indonesier dächten viel nach, aber die Karo am meisten. Eva habe ich auch nach dem Thema befragt und sie meinte, die Karo grübelten immer über Geld, weil sie so an materiellen Dingen hingen. Autos, hier noch ein Haus, Schmuck... es sei nie genug, und dann müssten sie sich ständig Gedanken machen und darum krank werden. Sie wollten immer die nächste Stufe erreichen, wenn sie auf Stufe I sind, wollten sie zu Stufe II kommen und so weiter. Auch Semi, die im örtlichen Gesundheitszentrum arbeitet, meinte, dass das Herz sich nicht ausruhen könne, wenn man die ganze Nacht nicht schlafe, weil man*

---

[339] Kipp berichtet, dass im Jahr 1984 6.701 Fälle von Bluthochdruck auf der Hochebene behandelt wurden (1996:63). Im Jahr 1999 waren es schon 11.495 Personen (BPSKK 2000:80). Bluthochdruck und Magengeschwüre stellen damit nach Infektionen der Atemwege die mit Abstand häufigsten Erkrankungen auf der Hochebene dar. Andere Krankheiten wie Malaria sind dagegen von über 9000 auf unter 2500 Fälle drastisch zurückgegangen.

[340] Da viele Bewohnerinnen der Hochebene kein Konto eröffnen wollen oder können und – abgesehen von den Sparclubs *arisan* – daher auch nicht an Kredite für Investitionen oder Konsumgüter kommen, haben privat organisierte Geldgeschäfte eine große Bedeutung. Mama Nana arbeitete als private Geldverleiherin – ein einträgliches Geschäft, wenn es denn problemlos läuft. Sie leiht einer Person 1 Mio. Rupiah (meist gegen Pfand in Form von Goldschmuck) und sammelt in den folgenden drei Monaten von ihrem Schuldner bzw. ihrer Schuldnerin täglich 15.000 Rupiah ein. Nach drei Monaten ist das Geld mit einem Zinssatz von 30% zurückgezahlt. Diese Art von Geschäft setzt natürlich schon einen gewissen Reichtum voraus. Viele andere mit weniger Geld wie Linda, eine Lehrerin, sammeln von zehn Personen 100 Tage lang täglich 10.000 Rupiah ein und zahlen nach jeweils zehn Tagen reihum 950.000 Rupiah wieder aus. Die Sparer verfügen auf einmal über eine größere Summe und sparen so nicht nur (bedingt) ihr Geld, sondern bequemer Weise auch den Weg zur Bank, während Linda zwar alle bei der Stange halten muss – vor allem diejenigen, deren 950.000 Rupiah schon ausgezahlt wurden – aber am Ende auch 500.000 Rupiah verdient hat.

> *sich Gedanken mache. Dann schlüge es schneller und man bekäme* tensi tinggi*, also ein eindeutig psychosomatisches Krankheitsbild, das durch Gedanken und Sorgen entsteht.'*[341]
>
> (Aufzeichnungen 23. Juni 2001)

Während sportliche Betätigung das Herz einerseits auf rein physiologischem Wege kräftigen und so den Blutdruck normalisieren soll, verspricht man sich sowohl von Aerobic als auch von *salon*-Besuchen und hier vor allem vom Haarewaschen eine mentale Entspannung und Erfrischung, die wiederum auf die Gesundheit zurückwirkt. Satria, der vor seiner Ausbildung zum Trainer als Angestellter in einer Pension für Rucksacktouristen arbeitete, formulierte sehr anschaulich, wie sich Aerobic positiv auf die Stimmung auswirkt:

> *„Weißt Du, als ich das erste Mal Aerobic gemacht habe, da habe ich es sofort gemocht. Denn wenn wir Übungen mit Musik machen, dann lösen sich unsere Sorgen einfach auf, wir entspannen uns und fühlen uns besser. Aerobic ist einfach nicht so ernst, es macht Spaß, beim Sport ins Schwitzen zu geraten, und auch unsere Gedanken – wenn wir beim Aerobic laut rufen, dann werden wir einfach zufriedener.*[342] *Den ganzen Tag lang müssen wir schwer arbeiten, die Zimmer putzen, die Gäste bedienen, es gibt kein Lächeln, gar nichts Schönes – aber wenn wir dann Aerobic machen, sind wir wirklich glücklich."*
>
> (Interview 16. Januar 2002)

Die körperliche Erholung und Zufriedenheit, die sich für viele beim Sport einstellen, suchen manche auch im *salon*. Gerade die ausführliche Kopfmassage beim Haarewaschen wurde von vielen als probates Mittel genannt, um Stress zu vertreiben (*menghilangkan stres*). Sona meinte über ihre Kundinnen, dass vor allem Hausfrauen mit privaten Problemen, Konflikten mit ihrem Ehemann etc. zum Entspannen in den *salon* gehen: „Ich habe großen Stress, Sona, wasch' mir doch bitte die Haare!"[343]. Doch auch berufstätige Frauen nutzen den entspannenden Effekt: Eva erzählte mir, dass viele ihrer Kolleginnen an der Schule in den *salon* gehen, um sich zu entspannen. Abadi, eine *tukang salon* aus Kabanjahe, erläuterte die Suche nach Entspannung noch anders:

> *„Viele Leute kommen in den* salon*, um ihren Stress zu vertreiben, weil die Angestellten so eine Freundlichkeit ausstrahlen. So kommt es, dass viele Leute extra zu uns kommen, um ihre Probleme zu vergessen. Auch hier in diesem* salon *erfahren wir von vielen*

---

341 Leider ist es mir nicht möglich, *tensi tinggi* hier medizinethnologisch zu erörtern. In Kapitel 6.3 werde ich jedoch den hier wieder kritisch angeführten Materialismus ausführlicher thematisieren.

342 Satria bezieht sich hier darauf, dass die Trainerinnen die Teilnehmerinnen beim Aerobic auffordern, an entsprechenden Stellen zur Unterstützung der Atmung im Rhythmus der Musik Geräusche wie „Uh!Ah!" etc. zu machen.

343 Haarewaschen wirkt definitiv auch bei gestressten Ethnologinnen extrem entspannend…

Schwierigkeiten der Kundinnen, weil wir eben auch den Standard an Freundlichkeit erfüllen."

(Interview 17. November 2001)

Hier wird deutlich, dass neben den konkreten physischen Effekten des Sportes oder des Haarewaschens der gesamte Kontext einen positiven Einfluss hat: Die Tatsache, seinen Körper neu zu spüren, aus dem Alltag heraus zu treten und etwas ganz anderes zu machen, den Kopf frei zu bekommen, seine privaten Sorgen den professionell zugewandten und freundlichen Angestellten der *salons* zu erzählen, bringt mentale Entspannung sowie neue Lebensenergie, die wiederum mittelbar die Gesundheit und die Lebensfreude fördert.

Gesundheitliche Aspekte spielen beim Aerobic zwar eine Rolle, allerdings nicht die, die von medizinischer Seite intendiert wird. Keine Frau erwähnt, dass sie Aerobic mit dem konkreten Ziel mache, Diabetes, Herz- und Kreislauferkrankungen oder Osteoporose vorzubeugen oder ihr gar von ärztlicher Seite zu sportlicher Betätigung geraten wurde. Vielmehr besteht der Wunsch, in einem aus westlicher Perspektive vielleicht psychosomatisch zu nennenden Sinne das allgemeine Wohlbefinden zu steigern, indem man den Prozess der körperlichen Selbstreinigung in Form von Schwitzen in Gang hält und den Geist entspannt, um Krankheiten vorzubeugen.

5.4 Praxen des Begehrtwerdens

Ein weiterer Grund, Aerobic zu betreiben, ist der Wunsch, die (eheliche) Sexualität positiv zu beeinflussen. Dieses Thema wurde mir erst in etwas nebulösen Worten offenbart.[344] Ibu Henni und Mama Ryo, die ich als Erste zum Thema Aerobic interviewte, sprachen davon, dass Aerobic „gut für die Ehe" bzw. konkreter „gut für den Ehemann" sei, weil man dann voller Leidenschaft und Frische sei und davon auch der Mann profitierte. Ohne Aerobic fehle in der Ehe etwas! Benita, die Trainerin, erläuterte den Sachverhalt konkreter:

„Also, alle noch unverheirateten Mädchen jetzt bitte die Ohren zuhalten! Aber Du musst das wissen, oder Karin? Der Einfluss auf die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau ist, dass es das Begehren steigert…[345] *Aerobic steigert das Begehren wirklich sehr. Wenn man Sport macht, wird der ganze Körper angeregt. Und diese körperliche Anregung wirkt sich auch auf die Beziehung zwischen Mann und Frau aus. Das heißt,*

[344] Vielleicht lag es auch an einer gewissen Begriffsstutzigkeit meinerseits, dass ich erst nicht verstand, worum es ging. Durch die ständige Thematisierung der negativen Konsequenzen von Sexualität war mir die Idee, dass sie aus lokaler Perspektive an ihrem kulturell richtigen Ort – der Ehe – auch eine positiv bewertete Rolle einnehmen könnte, völlig verloren gegangen.

[345] Der Ausdruck ‚die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau' (*hubungan suami istri*) bezeichnet die eheliche Sexualität.

man hat mehr Energie, mehr Lust – so ist es. Pass bloß auf, Karin, sonst wirst Du noch schwanger!"

(Interview 22. Januar 2002)

Neben der allgemeinen körperlichen Anregung durch Bewegung gibt es aber auch konkretere Ziele. Mama Ayu berichtete, dass sie zum einen gesund sein und abnehmen, aber eben auch ihre Muskeln straffen wolle und ihr Mann es sehr gut fände, dass sie Aerobic mache. Nomi, die Besitzerin von *Nomis sanggar*, erläuterte mir schließlich den Zusammenhang, als wir uns im Wohnzimmer meiner Gastschwester Calon in Anwesenheit ihrer minderjährigen Tochter Rina über Aerobic unterhielten:

„Nomi meinte, dass durch Aerobic die Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe einfacher wird. Hier schien Rinas Anwesenheit zu stören, denn die Tonlage wurde deutlich gedämpfter. Ich fragte leise nach, was das zu bedeuten habe. Tja, warum gehen Ehemänner wohl fremd? Das sei doch klar: Weil ihre Frau sie nicht gut genug bedienen (melayani) *würde!*[346] *In den Kursen, in denen überwiegend verheiratete Frauen, also Erwachsene sind, mache sie Übungen, die mit den Bewegungen beim Sex zusammenhingen, aber eben nur, wenn keine unverheirateten Mädchen dabei sind. Als ich noch einmal nachfragte, was denn nun genau der Einfluss von Aerobic auf Sex ist, meinte sie, dass durch Aerobic das Becken beweglicher und geschmeidiger werde und man so die Lust des Ehemannes steigern könne. Auch Calon stimmte dieser These zu, dass Aerobic und Sex zusammenhingen."*

(Aufzeichnungen 13. August 2001)

Neben der Steigerung des Begehrens durch bessere Fitness und eine größere Beweglichkeit der Hüften geht es auch darum, durch Übungen für den Beckenboden die Vaginalmuskulatur zu trainieren und so die Vagina – auch, aber nicht nur nach der Geburt eines Kindes – zu verengen (*merapatkan*). Diese Übungen, so wurde mir versichert, seien ursprünglich von dem deutschen Arzt Dr. Kegel erfunden und propagiert worden. Ob ich den nicht kennen würde? Dr. Kegel! In Indonesien sei der sehr bekannt![347] Nina beschrieb mir die Übungen so:

---

346 Im Sprachgebrauch meiner Gesprächspartnerinnen und auch der Frauenzeitschriften ‚bedienen' (*melayani*) Frauen den Ehemann, während der wiederum seine Frau ‚befriedigt' (*memuaskan*).

347 Meine spätere Internet-Recherche brachte zutage, dass Dr. Arnold Kegel in den 1940er Jahren in Los Angeles als Urologe praktizierte und sich mit der nicht-operativen Behandlung weiblicher Inkontinenz beschäftigte. Mit zielgerichtetem Muskeltraining hatte er bei leichter bis mittlerer Inkontinenz eine Erfolgsquote von mehr als 90%. Freundinnen aus Deutschland berichteten mir später, dass Übungen in Kegel-Gymnastik in Frauengesundheitszentren gegen Menstruationsbeschwerden angeboten werden. Auch die Rückbildungsgymnastik nach der Geburt beruht grundsätzlich auf diesem Prinzip. Die *Kegel exercises* werden heute im Internet immer noch als Therapie gegen Inkontinenz, aber auch (ganz im Sinne meiner InterviewpartnerInnen in Tanah Karo) vehement als Training zur dramatischen Steigerung der sexuellen Leistungs- und Empfindungsfähigkeit für Männer wie Frauen empfohlen.

> *„Also, bei* Body Language *sind viele Übungen zum Sex dabei. Man muss die gesamte untere Region* (daerah bawah) *anspannen und dann wieder ausatmen und loslassen, also so – so als müsstest Du pinkeln und hältst es an, lässt es laufen, hältst es wieder an – so ungefähr. Wenn Du das morgens und abends jeweils 50 mal machst, kannst Du den Sex verbessern* (meningkatan seks). *Das macht es nicht nur für den Mann, sondern auch für die Frau schöner."*
>
> (Interview 6. Februar 2002)

Die positiven Auswirkungen für die Frau werden von einigen jedoch bezweifelt. Überwiegend ist davon die Rede, dass der Mann zufriedener sei. Auch wenn diese Aussagen lediglich der Nichtexistenz des weiblichen Begehrens im öffentlichen Diskurs geschuldet sein mögen, wurden manche Frauen konkreter in ihren Aussagen. Benita etwa meinte im spöttischen Ton auf meine Frage nach den positiven Auswirkungen für die Frau: „Ach naja, weißt Du… also, nach meinen Erfahrungen, von dem, was ich so höre, ist es nur der Mann, der dann zufriedener ist".

Offensichtlich sind die Vorteile des gezielten Muskeltrainings für Männer so deutlich, dass auch dem Aerobic sehr zögerlich gegenüberstehende Ehemänner schnell vom Sinn des regelmäßigen Aerobic-Trainings überzeugt werden können:

> *„Weißt Du, was die Frauen oft erzählen, Mama Leo? ‚Ach, Nina, erst wollte mein Mann mir nicht erlauben, zum Aerobic zu gehen, aber jetzt, nachdem ich mit* Body Language *angefangen habe, fordert er mich sogar auf, immer hinzugehen und regelmäßig Übungen zu machen!' Das habe ich schon oft gehört."*
>
> (Nina, Interview 6. Februar 2002)

Die Vaginalmuskulatur ist auch in den Frauen- und Fitnesszeitschriften ein Thema. In *fit* vom Januar 2002 wird die Leserin in der Kolumne ‚Für das reife Alter' gefragt: „Brauchen Sie Vaginoplastik?" Weiter wird erläutert: „Im fortgeschrittenen Alter ist es unser intimes Organ, das zunehmend schlaffer wird und unsere Freude am Sex verringert sowie bei täglichen Aktivitäten stört. Wenn das tatsächlich so ist, ist es nicht verkehrt, es reparieren zu lassen!" In der *Jakarta Post* berichtet Anderton über ihren Besuch im exklusiven *VG-Spa* (Vagina-Spa) des Gynäkologen Dr. H. Boyke Nugraha in Jakarta, der auch als Spezialist im *konsultasi*-Teil der Zeitschrift *Kartini* den Leserinnen Rat bei sexuellen Problemen gibt (2008). Die Anwendungen im *VG-Spa*, so der Werbeprospekt, sollen dazu beitragen, „vitality to the vagina" zurückzubringen und „a sensation of virginity" zu verleihen (zit. in Anderton 2008).

Einen Aspekt der Praxen des modernen Körpers stellt folglich die quantitative und qualitative Verbesserung der ehelichen Sexualität durch Sport dar. Ziel ist es, den eigenen Mann durch die Steigerung des eigenen Begehrens und ein intensiveres Körpergefühl zum einen häufiger sowie andererseits durch die Beweglichkeit der Hüften und das Training der Beckenbodenmuskeln besser zu bedienen (*melayani*), sodass er zufrieden (*senang*) ist. Ich behaupte hier nicht, dass Frauen kein

eigenständiges und aktives Interesse an einer erfüllteren, aufregenderen, regelmäßigeren ehelichen (oder auch außerehelichen) Sexualität haben könnten. Dieses Interesse findet jedoch auf lokaler Ebene keinen gesellschaftlichen Raum, in dem es artikuliert werden könnte. Weibliche Sexualität definiert sich auf lokaler Ebene durch Passivität, als ‚Dienst am Mann', nicht durch aktives Begehren. Der sexuelle Nutzen von Aerobic zielt – vermittelt über den weiblichen Körper – auf das männliche Begehren, das es im kulturell legitimen Rahmen der Ehe wach halten soll.

Resümee

Die Erörterung von *salons* und Aerobic-Studios als Orten moderner Weiblichkeit hat ein breites Spektrum an Körperpraxen ergeben, die den Körper in verschiedenen, sich jedoch teilweise überschneidenden Kontexten konstituieren. Grundsätzlich lässt sich konstatieren, dass die sich etablierenden Praxen des modernen Körpers als eine Modernisierung begriffen werden, die sich von den nationalen Metropolen in die Provinz ausbreitet: Erst das Fernsehen hat Haarmoden und Make-up, Frühsport und später Aerobic-Sendungen von den urbanen Zentren auf die Hochebene gebracht.

Während Praxen der Schönheit auf einen medialen Kontext verweisen, in dem Haarschnitte, Modetrends und Make-up in Orientierung an *selebrities* für den lokalen Kontext verhandelt und angeeignet werden, beziehen sich Praxen der Gesundheit zum Teil auf staatliche Diskurse. Die indonesische Morgengymnastik der 1970er und 1980er Jahre zielte ebenso wie die medial propagierten staatlichen Kampagnen zur Prophylaxe von Osteoporose und Herzkrankheiten auf den Körper der Staatsbürgerinnen. Hier haben sich jedoch durch allgemeine gesellschaftliche Transformationen deutliche Verschiebungen im Bedeutungskontext ergeben: Fitness-Sendungen im Fernsehen verankern Aerobic im glamourösen Umfeld nationaler *selebrities* in Jakarta. Auf lokaler Ebene wird Aerobic heute eher als *rekreasi* denn als Ertüchtigung des (Volks)körpers verstanden. Allerdings wird Aerobic auch in das lokale Verständnis eines gesunden Körpers integriert, wie es sich etwa in der Sorge um das Schwitzen und den Bluthochdruck zeigt, der wiederum schulmedizinischen Diskursen gegenüber anschlussfähig ist.

Auch diejenigen Praxen, die auf die eheliche Sexualität abzielen, verweisen auf das staatliche Ideal der Frau, die für die Stabilität und Harmonie in der Ehe zuständig ist und primär das Wohlergehen des Ehemannes im Auge hat. Das gezielte Training des Beckenbodens zur Steigerung der sexuellen Befriedigung des Ehemannes wird mit der Bezugnahme auf Dr. Kegel sogar in einem transnationalen Kontext verortet. Vor dem Hintergrund lokaler Geschlechterverhältnisse wird die Sorge um die eheliche Sexualität wiederum kulturell spezifisch konturiert.

Allen Praxen ist gemein, dass sie sich auf den Körper als ein auf der Basis von Wissen zu gestaltendes Objekt beziehen. Im Gegensatz zu der Idee, dass Schönheit nur zu besonderen repräsentativen Anlässen hergestellt werden muss und

danach wieder abgelegt werden kann, ist der Körper für *salon*-Kundinnen und Aerobic-Teilnehmerinnen ein Projekt geworden, dass tägliche Aufmerksamkeit braucht, die sich in regelmäßigen Pflegeroutinen sowohl zu Hause als auch im Aerobic-Studio oder *salon* äußert. Der moderne Körper ist eine Aufgabe, der man durch die Internalisierung von spezifischen Techniken gerecht werden muss. Schönheit geht unter die Haut.

Deutlich wurde auch, dass moderne Körperpraxen Fragen der Moral aufwerfen. Die ersten *salons* und ihre Besucherinnen galten noch als moralisch verdorben. Der Fakt, dass Frauen beginnen, ihrem Aussehen beständige Aufmerksamkeit zu schenken und damit Blicke auf sich ziehen, löst Diskussionen um ihre moralische Integrität aus. Die Modernisierung des weiblichen Körpers macht ihn zu einem Schauplatz gesellschaftlicher Auseinandersetzungen über Geschlecht und Moral. Diesen Punkt werde ich in Kapitel 7.1.3 näher ausführen.

Zunächst widme ich mich im nächsten Kapitel einer anderen Frage: In der Aneignung moderner Körperpraxen lassen sich fundamentale Unterschiede zwischen den Schülerinnen des KWK und den Besucherinnen von Aerobic-Studios und *salons* konstatieren. Letztere weisen eine weitaus größere Habitualisierung von Schönheitspraxen auf als die Schülerinnen des KWK, die – wie ihre bereits in *salons* arbeitenden Kolleginnen – ein eher funktionales Verhältnis zu modernen Körperpraxen pflegen. Im nächsten Punkt soll dieses Phänomen vor dem Hintergrund der sozialen Differenzierung der indonesischen Gesellschaft diskutiert werden.

6 Schönheit als Mittel der Distinktion

> *„Eine Frau aus der Stadt hat schon einen fortschrittlicheren Charakter, während die vom Dorf... ja, wie kann man das sagen? Also in der Stadt, die ist schon weiter, im Dorf dagegen noch nicht... also beispielsweise schon an der Art, sich zu kleiden, können wir erkennen, das ist eine aus der Stadt und das ist eine vom Dorf. An der Art sich zu kleiden, zu gehen, zu reden, wie sie mit anderen umgehen, an dem allen, wie sie ihre Kleidung auswählen, ihre Frisur, ihr Make-up, daran sehen wir gleich, woher sie kommt.“* (Elvianti, Interview 11. Dezember 2001)

‚Moderne' Frauen machen unter anderem Aerobic, gehen in den *salon*, kräftigen durch gezieltes Training ihre Muskeln, kaufen den Körper betonende Sportkleidung, schminken sich regelmäßig, nehmen an öffentlichen Aerobic-Wettbewerben teil, lesen Frauenzeitschriften, unterziehen sich mit ihren Freundinnen Haarkuren und Gesichtsmasken, formen durch *Body Language* ihren Körper entsprechend dem modernen Ideal der schlanken, aber wohlgerundeten Figur und reinigen morgens und abends ihr Gesicht. Das diese Aktivitäten verbindende Ziel ist körperliche Schönheit. Doch nicht alle Frauen eignen sich die Praxen des modernen Körpers an: Die Schülerinnen des KWK und die bereits in *salons* arbeitenden Schönheitsspezialistinnen haben trotz ihrer zentralen Rolle im Schönheitsgeschäft ein distanziertes Verhältnis zu diesen Praxen. Andere Frauen wiederum halten es einfach für reine Geldverschwendung, in den *salon* zu gehen, anstatt sich eine

schöne *kebaya* zu kaufen. Das Auftreten einer Frau, so erläutert Elvianti im einleitenden Zitat, verrät jedoch sofort, „woher sie kommt". In diesem Kapitel gehe ich folglich der Frage nach, welche gesellschaftliche Bedeutung der schöne Körper jenseits individueller Vorlieben hat. Im Mittelpunkt steht hier die Bedeutung der Praxen moderner Weiblichkeit vor dem Hintergrund der sozialen Distinktion durch Konsum.

Gerke hat in ihrer Analyse der sozialen Differenzierung der indonesischen Gesellschaft unter dem New Order-Regime darauf hingewiesen, dass die neue indonesische Mittelschicht, die sich durch konkrete sozioökonomische Faktoren bestimmt, nach einem konsumorientierten Lebensstil strebte, der vor allem neue Modelle der Freizeitgestaltung in Form von Sport, Shoppen[348] und Reisen umfasst (2000:136).[349] Dieser als modern erachtete Lebensstil, der Konsum von bestimmten Gütern und Dienstleistungen, die Modernität und einen urbanen Lebensstil symbolisieren, wurden durch ihre mediale Verbreitung als Distinktionsmerkmal auch für andere sozioökonomische Schichten ein erstrebenswertes Modell: „Consumerism as cultural practice affected the life of all people, enticing them to surround themselves with all kinds of ‚discretionary' consumption goods that symbolise ‚modernity' and urban lifestyles. Thus, with the emergence of the new middle class, rules of social integration changed in Indonesia. Consumption practices as constituting a ‚lifestyle' were gaining greater significance as marks of social rank, in contrast to socio-economic criteria of classification" (Gerke 2000:136). Gerke nennt diese Praxis des symbolischen Konsums, der dem eigenen Leben einen Touch Mittelklasse verleihen soll, l*ifestyling*.[350] *Lifestyling* beinhaltet den symbolischen Konsum von Gütern, mit dem der Umwelt demonstrativ der Eindruck eines modernen Lebensstils vermittelt und eine scharfe Abgrenzung gegenüber den sozial und ökonomisch niedrigeren Schichten der Gesellschaft angestrebt wird. Gleichzeitig werden durch ähnliche Konsumpraxen Gruppen konstituiert, denn „Lebensstile sind darauf ausgerichtet, Zugehörigkeiten zu Kollektividentitäten herzustellen und zu sichern" (Evers und Gerke 1999:13).[351] In diesem Kapitel

---

348 Der Anglizismus Shoppen soll hier auf die über den bloßen Akt der ökonomischen Transaktion hinausweisenden sozialen Aspekte moderner Konsumpraxen verweisen, also etwa auf bestimmte Orte wie Shopping Malls oder Flagship Stores, auf Freizeit, auf kommunikative Aspekte wie Einkaufstouren in Gruppen von FreundInnen und damit verbundene Besuche in Restaurants etc. Shoppen bedeutet Konsum als inszeniertes Ereignis in einem als modern erachteten Kontext. Der Kauf eines Hühnchens auf dem lokalen Markt lässt sich in diesem Sinne nicht als Shoppen bezeichnen.

349 Die Genese der indonesischen Mittelklasse wurde in Kapitel 1.2.3 skizziert.

350 Als Beispiele für *lifestyling* zählt Gerke u.a. stundenlange Aufenthalte in Schnellrestaurants – vorzugsweise auf von außen gut sichtbaren Fensterplätzen –, die kollektive Anschaffung eines Marken-T-Shirts, das je nach Anlass von einem/einer der ErwerberInnen (beispielsweise bei Besuchen in Shopping Malls) getragen werden kann, die Kuckucksuhr im Wohnzimmer, die für eine Europa-Reise steht etc.

351 Arief hat schon 1978 eine Studie über Konsum in Indonesien veröffentlicht, aber leider aus einer streng ökonometrischen Perspektive, die keine ethnologische Interpretation möglich

betrachte ich die im vorangegangenen Kapitel geschilderten Praxen der Schönheit vor dem Hintergrund dieser sozialen Differenzierungen der indonesischen Gesellschaft. Wie konstituieren sich soziale Differenzen bzw. soziale Distinktionen über den Körper und den damit verbundenen Konsum? Wie konstituiert sich auf der anderen Seite Gemeinsamkeit über gleiche Konsumpraxen?

Viele meiner Gesprächspartnerinnen formulierten die Bedeutung von Schönheit im Kontext sozialer Differenzierung sehr deutlich: Schönheit hat einen direkten Nutzen, weil sie zu mehr Selbstbewusstsein vor den Augen anderer Menschen verhilft. Frauen wollen schön sein, „weil dann das Selbstbewusstsein steigt und man in den Augen der Freundinnen mehr darstellt", meinte Erni. Auch andere antworteten, dass man schön sein wolle, um andere Menschen zu beeindrucken: „Frauen wollen schön sein, um von anderen Komplimente zu hören", sagte Nande Fifi und, so ergänzte Ines, „damit sie interessant aussehen und überall selbstbewusst auftreten können". Evi erläuterte mit kritischem Unterton, dass Schönheit für Selbstständigkeit (*kemandirian*) und Selbstbewusstsein (*percaya diri*) wichtig seien: „Bei Festen gucken alle, wie wir aussehen und angezogen sind, denn leider schauen alle und vor allem die Karo immer nur auf das Äußere" (Aufzeichnungen 19. Januar 2002).[352] Abadi Kaban, eine *waria*, deren neu eröffneter s*alon* den Namen *Ola Kisat!* (K, ‚Immer fleißig!') trägt, erläuterte mir den Zusammenhang folgendermaßen: „Der Faktor Schönheit verleiht uns einfach Selbstbewusstsein in jedem Kontext. Sehr viele kommen in den *salon*, um ihr Selbstbewusstsein zu erhöhen! Wenn wir aus dem *salon* kommen, wissen wir, wer wir sind und ob wir die allgemeinen Standards erfüllen oder nicht" (Interview 17. November 2001). Die Betonung der Blicke der Anderen, die an der eigenen Erscheinung ablesen, „wer wir sind", verweist auf die Bedeutung des modernen Körpers für die soziale Positionierung. Man braucht Selbstbewusstsein, um den Blicken der Anderen Stand halten zu können. Halten wir ihnen Stand, erfüllen wir also „die allgemeinen Standards", gibt uns dies wiederum Selbstbewusstsein. Für Abadi stellt der Besuch eines *salons* die Voraussetzung dar, um überhaupt an Standards gemessen werden zu können: Erst wenn unser Körper, der gleichsam im Rohzustand den *salon* betritt, sich den Praxen moderner Weiblichkeit unterzogen hat, kann er am Ende in

macht. Auch die im Kontext meiner Arbeit relevanten Konsumgüter sind leider in für mich nicht verwertbaren Kategorien zusammengefasst (1978). Für einen Überblick über frühe ethnologische Analysen von Konsum siehe Miller (1995). Die Beiträge in dem Sammelband von Howes beschäftigen sich mit der transkulturellen Domestizierung von Gütern (1996). Der von Friedman herausgegebene Sammelband thematisiert recht breit Konsum und Identität – und damit auch immer Distinktion (1994). Die Aufsätze in Chua (2000) widmen sich der Rolle von Konsum in den politisch autoritären Staaten Asiens. Der Fokus des Sammelbandes von Sen und Stivens liegt auf der Verbindung von Geschlecht und wirtschaftlicher Macht, konzentriert sich jedoch weitgehend auf die obere Mittelklasse in Metropolen Asiens (1998).

[352] Die in dieser Aussage implizite Kritik an Oberflächlichkeit und Materialismus wird unter 6.3 weiter ausgeführt.

Relation zu den geltenden Normen gesetzt werden: Dann „wissen wir, wer wir sind".

Körperlich visualisierte Modernität bedingt Konsum, da der Körper, um auf moderne Art schön zu sein, notwendigerweise ein konsumierender Körper ist, der diverser Produkte und Dienstleistungen wie Friseurbesuche, Aerobic-Unterricht, Gesichtsmasken, Kosmetik, Alltagskleidung, Sportschuhe etc. bedarf, um den unterschiedlichen sozialen Erfordernissen moderner Weiblichkeit gerecht zu werden. Er bedarf jedoch auch eines informierten Konsums, damit nicht die falschen Botschaften über die soziale Position seiner ‚Besitzerin' ausgesendet werden. In seiner angemessenen Präsentation macht der Körper wiederum den in ihn investierten Konsum als Ausweis einer modernen Orientierung sichtbar.

Auf den folgenden Seiten soll die Praxis der Schönheit folglich als Strategie der Distinktion diskutiert werden. Soziale Differenz wird in Tanah Karo anhand einer geographischen Achse geschlechtsspezifisch als ‚Frauen aus der Stadt' und ‚Frauen vom Land' formuliert und in elementarer Form über den weiblichen Körper realisiert. Der von Gerke erläuterte hegemoniale Lebensstil der Mittelschicht wird dabei in der Stadt verortet. Wie Elvianti im einleitenden Zitat formuliert, sieht man einer Frau ihre Herkunft sofort an, denn sie visualisiert sie durch Kleidung, Frisur, Gang, Make-up, Sprache: „Daran sehen wir gleich, woher sie kommt". Neben der geographischen Achse wird Differenz auch anhand einer zeitlichen Achse imaginiert, da das Verständnis für Schönheit als sich langsam von der Stadt auf das Land ausbreitender Prozess, als zunehmender Fortschritt verstanden wird. Durch die Konstituierung der Differenz werden beide Gruppen in ein hierarchisches Verhältnis zueinander gesetzt: Frauen aus der Stadt sind schon modern, schön, fortschrittlich, Frauen vom Land sind es noch nicht – können es aber noch werden.

In diesem Kapitel erläutere ich zunächst, wie die Differenzen zwischen Frauen vom Land und Frauen aus der Stadt von den von mir befragten Frauen imaginiert werden und um welche zentralen Aspekte sie sich kristallisieren.[353] Welcher Lebensstil wird mit Frauen aus der Stadt, welcher mit Frauen vom Dorf assoziiert? Sind die von Gerke genannten konstitutiven Aspekte der neuen konsumorientierten Mittelklasse – Shoppen, Sport und Reisen – auf lokaler Ebene relevant und wie werden sie gegebenenfalls imaginiert und transformiert? Anschließend arbeite

[353] Wenn ich von Imaginationen spreche, so will ich damit keineswegs den empirischen Anteil, die darin einfließenden Erfahrungen und Selbstwahrnehmungen der Akteurinnen leugnen. Da diese Bilder jedoch polarisierte Idealtypen darstellen, die sich aus sehr unterschiedlichen Quellen speisen, lassen sie sich nicht auf empirische Erfahrungen und Selbstverortungen reduzieren. Frauen aus der Stadt sind nicht nur die Nachbarinnen in Berastagi, sondern auch die Frauen, über die man in den Frauenzeitschriften liest, die in Jakarta wohnen und an allen Annehmlichkeiten des urbanen Lebens partizipieren. Ebenso wenig erschöpfen sich die Bilder der Frauen vom Dorf in den eigenen Erfahrungen: es sind auch immer die Freundinnen und weiblichen Verwandten, die noch weiter abgelegen wohnen und die abgeschnitten sind von dem urbanen Potential, das ländliche Kleinstädte wie Berastagi oder Kabanjahe bieten.

ich heraus, mit welchen Konsumstrategien Frauen vor Ort soziale Differenz herstellen und welche Bedeutung sie ihrem Konsum beimessen. Der Schwerpunkt meiner Ausführungen liegt nicht auf den ökonomischen, sondern auf den symbolischen Aspekten von Konsum. Wie werden Geschlecht, Modernität und Konsum auf lokaler Ebene verknüpft? Welche Bedeutungen bezüglich eines sozialen Aufstiegs verbinden sich mit dem Konsum von Waren und Dienstleistungen? Welches Wissen und welche Kriterien liegen dem Konsum von körperbezogenen Produkten und Dienstleistungen zugrunde? Abschließend werde ich die ambivalenten Aspekte dieser Transformationen vor dem Hintergrund traditioneller Vorstellungen von Konsum und Geschlecht darstellen.

Auf den folgenden Seiten skizziere ich zunächst, wie sich die körperliche Selbstpräsentation im städtischen und ländlichen Kontext in den Darstellungen meiner Gesprächspartnerinnen unterscheidet und mit welchen weiteren Differenzen dieser Unterschied assoziiert wird.

6.1 Frauen aus der Stadt / Frauen vom Land

> *„Frauen vom Dorf laufen einfach so herum, sie haben einfach nur langes Haar, kein Make-up, kein Lippenstift und außerdem haben sie auch keine Handtasche dabei. Frauen aus der Stadt tragen eine Handtasche, weißt Du, die haben richtig Stil, aber vom Dorf, das sehe ich, also die meisten von denen, die zum* Gundaling-*Park kommen… die tragen einfach normale Flip-Flops, keine modischen Sandalen, einfach nur ihr bloßes Gesicht, die machen nicht mehr aus sich, das sehe ich. Sehr viele sind so richtige Landeier."*
>
> (Elvianti, Interview 11. Dezember 2001)

Wie Elvianti konstatiert, verzichten Frauen vom Land darauf, sich durch Accessoires, Kleidung, Frisur oder Make-up selbst zu präsentieren. Sie machen nicht „mehr" aus sich, haben keinen „Stil" und tragen nur ihr „bloßes Gesicht": Sie geben sich mit dem zufrieden, was sowieso da ist. Frauen vom Land inszenieren ihre Weiblichkeit nicht, sondern „laufen einfach so herum". Schon im KWK war wiederholt thematisiert worden, dass die Schülerinnen vom Land Schönheit eben nicht verstünden und sich deshalb weder um ihr Aussehen noch um ihr Benehmen scherten. Interessanterweise gilt ein ‚natürliches' Auftreten ansonsten als besonders erstrebenswert. Elvianti sagt wie viele andere von sich, ihr würden ein wenig Puder und Lippenstift reichen, weil sie „lieber natürlich aussieht" (*lebih suka alami*). ‚Natürlich' bedeutet jedoch offensichtlich nicht, „einfach so herumzulaufen" und „gar nicht mehr aus sich zu machen", sondern steht für einen mit sparsamen Mitteln bewusst hergestellten Zustand, eben für ein ‚Mehr'. Das Aussehen der Frauen vom Land wird entsprechend auch nicht als ‚natürlich', sondern mit einem negativen Beigeschmack als *polos* (einfach) oder *lugu* (schlicht) beschrieben.

Hier zeigt sich ein mangelndes Interesse am eigenen Körper in ganz grundsätzlicher Hinsicht: „Die in der Stadt pflegen ihren Körper sehr gerne, während die vom Dorf sich nicht darum scheren" (Evi). Zielt diese Formulierung offensichtlich noch auf ästhetische Praxen, erzählen andere, dass Frauen vom Land große Probleme mit Ordentlichkeit und Sauberkeit hätten, da sie eben überwiegend Bäuerinnen seien. Kundinnen vom Land, so schärfte Bapak Lukas den Schülerinnen ein, muss man grundsätzlich erst die Haare waschen, da sie oft von der Feldarbeit dreckig seien! Diese mangelnde Sauberkeit ist jedoch nicht nur eine logische Konsequenz der Feldarbeit, wie Ibu Gintings unermüdliche Versuche verraten, den Schülerinnen vom Land mehr Verständnis für Körperpflege und Hygiene im Alltag beizubringen: Frauen vom Land gelten als ungepflegter und unhygienischer. Schönheit ist folglich keine primär ästhetische Kategorie, sondern Ausdruck des Willens zu einer bewussten Selbstpräsentation und damit Ausdruck eines spezifischen Selbstverhältnisses.

„Nichts aus sich zu machen" ist jedoch nur eine Version der Frauen vom Land. Die andere besteht darin, zwar schön sein zu wollen, aber weder über die entsprechenden Fähigkeiten noch das notwendige Wissen zur Umsetzung dieses Wunsches zu verfügen und deshalb das Falsche aus sich zu machen. Frauen vom Land liegen in ihrer Selbstpräsentation aus städtischer Perspektive geschmacklich daneben. So meint Ester: „Die Frauen vom Land treten meistens aufgedonnert und geschmacklos auf, während Frauen aus der Stadt es lieber *natural* mögen und den aktuellen Trends folgen".

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Mangel an körperlicher Selbstpräsentation, der Frauen vom Land sofort erkennbar macht, auf einem Mangel an Wissen beruht: Sie kennen sich mit den aktuellen modischen Trends in Bezug auf Kleidung, Make-up und Frisuren nicht richtig aus. Bekommen sie doch mit, wie die aktuelle Mode aussieht, können sie es nicht ästhetisch zufriedenstellend umsetzen, da ihnen das Wissen fehlt, was davon zum eigenen Körper oder Gesicht passt. Frauen vom Land werden daher auch als modische Mitläuferinnen (*ikut-ikutan*) bezeichnet. Nande Merry erläutert:

> *„Ja, es gibt große Unterschiede zwischen Frauen vom Land und Frauen aus der Stadt und die kann man auch deutlich sehen. Frauen vom Land sind nicht so geschickt darin, die Mode zu wählen, die zu ihnen passt. Wenn sie eine andere Frau sehen, deren Haare hinten oval geschnitten sind, dann kommen sie alle an und wollen auch diesen Haarschnitt, obwohl gar nicht gesagt ist, dass er zu ihnen passt."*
>
> (Aufzeichnungen 12. Oktober 2001)

Frauen vom Land sind also nicht in der Lage, den eigenen Körper in Relation zu modischen Trends zu setzen. Gleichzeitig zeichnen sie sich durch mangelnde Einsicht in ihr Nichtwissen aus: da sie nicht merken, dass sie den städtischen modischen Standards nicht entsprechen, können sie ihr Auftreten auch nicht korrigie-

ren.[354] Wie sieht nun dieses „aufgedonnerte und geschmacklose" Auftreten genau aus?

An der Kleidung der Frauen vom Land lässt sich ablesen, dass sie nicht über modische Trends informiert sind: „Völlig klar, Frauen vom Land ziehen sich ganz anders an! Die haben keine Ahnung von Mode und wissen nicht, was zu ihnen passt" (Kerin). Dörfliche Kleidung wird als *norak-norak*, als nicht zueinander passend und zu bunt und grell charakterisiert. Auch im KWK werden die ländlichen Bekleidungspraxen immer wieder als defizitär thematisiert. In ihrer Rede zum Empfang der neuen Schülerinnen im KWK meint Pastorin Jenni:

> *„Am Anfang ist es ja oft schwer für die Mädchen, die vom Land kommen, aber schon nach wenigen Wochen kann man einen Unterschied zu früher sehen: Die Schülerinnen sind plötzlich alle schöner und verändern sich positiv, ihre Kleidung passt besser zueinander, sie tragen nicht mehr oben grün und unten rot (eine neue Schülerin hatte zufällig genau diese Kombination an) und auch nicht mehr geblümt und kariert zusammen."*
>
> (Aufzeichnungen 6. Februar 2002)

Nicht nur die Farb- und Musterkombinationen, auch die Passform und der Schnitt der Kleidungsstücke verraten die dörfliche bzw. städtische Herkunft, wie Semi erläutert:

> *„Die Art sich zu kleiden, also in Medan... also in der Stadt, in der Stadt, da ist die Kleidung schon modern, also Kleidungsstücke die gut passen, die eng sitzen, vor allem solche... also, vor allem... dass man den* body *sehen kann, also den Körper* (badan)*, ja? Im Dorf ist die Kleidung eher so, groß, weit... die Hosen... total verschieden, die Art sich zu kleiden."*
>
> (Interview 3. Dezember 2001)

Der weibliche Körper gewinnt in der Stadt durch die engere und gut passende Kleidung erst seine Sichtbarkeit. Die aus städtischer Perspektive ‚geschmacklosen' Bekleidungspraxen der Frauen vom Land beruhen auf einem Mangel an ästhetischem Wissen: Frauen vom Land wissen nicht, was sie kaufen sollen und wie sie das Gekaufte dann miteinander kombinieren können, während Frauen in der Stadt längst Kleidung tragen, die „schon modern, gut passend und eng" ist. Der moderne weibliche Körper, der durch die enge Kleidung erst Sichtbarkeit erlangt, ist in der Stadt schon zu einem *body* geworden, der als Anglizismus zudem auf seinen Platz in einem modernen Leben verweist.[355]

---

[354] Wie bereits erwähnt, wurden etwa die Schülerinnen des KWK im Benimmunterricht wie auch im Religionsunterricht wiederholt aufgefordert, ihr neu erworbenes Wissen (*ilmu*) selbstbewusst, aber taktvoll im Kreis der Familie und bei Freundinnen anzubringen und etwa die Mutter darauf hinzuweisen, dass ihr anderer Lippenstift oder andere Kleidung besser stehen würde.

[355] Den Gebrauch von Anglizismen erläutere ich im folgenden Kapitel unter 6.2.2.

Auch beim Schminken zeigt sich diese vermeintliche Unerfahrenheit. So führt Semi weiter aus:

> *„Beim Thema Make-up zum Beispiel, da wissen diese Leute noch nicht so wirklich, wie man das Make-up richtig verwendet. Es gibt viele, die noch nicht... die nur Lippenstift tragen, die nicht so viel verschiedene Produkte benutzen. Aber in Medan mögen die das schon, aber zum Beispiel... also in Medan mag man das hier wiederum nicht mehr, hier, dieses (sie zeigt auf ihre Wangenknochen), das Rot hier, das... also... wie heißt das noch mal? So rot hier. Das mögen die auf dem Dorf noch."*
>
> (Interview 3. Dezember 2001)

Frauen auf dem Land benutzen zum einen weniger Produkte als die aus der Stadt und zum anderen die falschen: Rouge ist schon nicht mehr modern, aber auf dem Land hat man es noch nicht gemerkt. Auch die Anwendung entspricht nicht den Normen: Frauen vom Dorf, so meinten viele, könne man sofort daran erkennen, dass sie mit viel zu dick aufgetragenem Lippenstift herumliefen, denn sie wollten „irgendwie mitmachen, aber verstehen den Stil einfach nicht richtig, den Stil von Kleidung und anderen Sachen" (Elvina, Interview 5. Dezember 2001).

Gleiches gilt in Bezug auf Frisuren. Hier ist die kleinlockige Dauerwelle, die Abadi Kaban nach der Fertigsuppe, in der die Nudeln in engen Spiralen gerollt sind, *model Indomie* nannte, der Inbegriff der vermeintlich veralteten Schönheitsvorstellungen auf dem Land: Im *salon*-Unterricht verwendete Bapak Lukas sie als Synonym für den mangelnden Geschmack der Frau vom Dorf. Die Schülerinnen wurden von ihm immer wieder zu Nachsicht ermahnt und aufgefordert, die Wünsche zukünftiger Kundinnen vom Dorf nach Dauerwellen immer zu erfüllen, selbst wenn man wisse, dass diese Frisur längst unmodisch und der beste Beweis für eine dörfliche Herkunft sei. Nur zufriedene Kundinnen kommen immer wieder! Als die Schülerinnen für die Abschlussprüfung Dauerwell-Modelle mitbringen mussten, schlug er ihnen vor, doch weibliche Verwandte vom Dorf anzusprechen.[356]

Ein sich nicht direkt auf Schönheit beziehender Aspekt ist das, was Elvianti mit den Worten „an der Art, wie sie reden und mit anderen umgehen" beschreibt und was Ibu Ginting mit unermüdlichen Ermahnungen den Schülerinnen des KWK auszutreiben versuchte: Nicht nur Kleidung, Frisuren und Make-up, sondern die ganze Art des Verhaltens in der Öffentlichkeit verrät eine dörfliche Herkunft. Ich wurde damit zum ersten Mal konfrontiert, als ich meine Forschungsassistentin Eva und ihre Freundin Dora bat, mich an einem Sonntag zum *Taman Hutan Raya* zu begleiten, einer Art Wildpark in der Nähe von Berastagi, in dem am Wochenende regelmäßig Karo-Pop-Konzerte stattfanden. Die beiden kamen zwar

---

[356] Jones, die Seminare zur Entwicklung von Femininität in Yogyakarta untersucht hat, berichtet, dass dort die gleichen Normen bezüglich der Selbstpräsentation vermittelt wurden: Der gute Geschmack zeigt sich im Sinne eines ‚weniger ist mehr' im Understatement. Auch dort ließen sich die Frauen nur schwer von der Idee des ‚mehr ist mehr' abbringen (2003).

mit, fühlten sich dort dann aber offensichtlich sehr unwohl: sie zeigten ostentativ keinerlei Gefallen an der Musik und der sehr lebhaften Atmosphäre und mokierten sich wiederholt über das Verhalten anderer Gäste, bis sie auf Nachfragen meinerseits meinten, dass dies eigentlich ein Vergnügen für *kuta-kuta nari* (K, ‚Landeier') sei, die auf dem Dorf nichts erleben würden. Abends beschrieben mir Eva und ihre Schwester Evi sehr lebhaft die Eigenschaften von Landeiern. Ich zitiere aus meinen Aufzeichnungen:

> *„Eva und Evi haben mir erklärt, dass* kuta-kuta nari *kein gutes Benehmen hätten und eine unhöfliche Art zu reden. Die Männer quatschen einen ganz unmöglich an, rufen gleich ‚Hey, komm her!' und tun so, als würde man sich ewig kennen, dabei hat man sich noch nie gesehen. Sie hauen einem gleich auf die Schulter oder rufen, man solle zu ihnen herüberkommen, und wenn man das nicht macht, dann gilt man gleich als arrogant, und sie werden wütend und sagen ‚Du bist hässlich!'. Man sieht das auch schon an der Kleidung der Frauen, die viel zu bunt ist, schreckliche Farbkombinationen, alles ist ziemlich unordentlich, und die Männer knoten ihre Jacketts um die Hüften und haben unmögliche Frisuren, an den Seiten und vorne kurz und hinten lang. Wenn sie sich gekränkt fühlen, ziehen sie ihr Messer, das bringen sie nämlich gerne vom Dorf mit, ebenso harte alkoholische Getränke, die sie dann in der Öffentlichkeit trinken. Die Frauen lachen und reden zu laut. Wenn ich hier in der Nachbarschaft fragen würde, ob jemand mit zum* Taman Huta Raya *käme, würden garantiert alle nein sagen. Das Verhalten der Leute vom Land hat nichts mit Geld zu tun, sondern mit der Bildung, denn* orang yang ke ladang bicara dengan suka hati *(‚Menschen, die auf dem Feld arbeiten, reden, wie ihnen der Schnabel gewachsen ist'). Eva und Evi kämen zwar selber auch vom Dorf, aber ihr Dorf, Desa Merdeka, liegt so nah an Berastagi, dass man da nicht mehr Landei sei."*
>
> (Aufzeichnungen 13. Juni 2001)

Ich war beschämt, dass ich Eva und Dora durch meine Ahnungslosigkeit dazu gebracht hatte, mich zu einem aus städtischer Perspektive ‚niveaulosen' Ereignis zu begleiten.[357] Hier äußerte sich eine dezidiert distanzierende und abwertende Perspektive der kleinstädtischen Mittelschicht auf dörfliches Verhalten. Die Rückständigkeit von Frauen (und Männern) vom Dorf bezieht sich folglich nicht nur auf die angemessene körperliche Selbstpräsentation, sondern ist in einem viel umfassenderen Sinne auch ein Mangel an Zivilisiertheit. Hier sei daran erinnert, dass ein großer Teil des Unterrichts im guten Benehmen darauf abzielte, den Schülerinnen die Grundlagen der städtischen Umgangsformen beizubringen.

[357] Dabei bleibt anzumerken, dass Eva mich gewöhnlich mit großer Begeisterung zu einer großen Bandbreite von Veranstaltungen begleitete, die meinem (aus ihrer Sicht exotischen) ethnologischen Interesse entsprachen. Sie schlug mir sogar oft selber Veranstaltungen vor, von denen sie zu Recht annahm, dass sie mich interessieren könnten. Der Besuch im Wildpark hatte jedoch ihre Toleranz überstrapaziert.

Wie sich in den Erläuterungen meiner Gesprächspartnerinnen bereits andeutet, hängt die körperliche Selbstpräsentation in Bezug auf Make-up, Kleidung, Frisuren und Benehmen eng mit weiteren Aspekten des städtischen bzw. dörflichen Lebens zusammen. Konstitutiv für die Unterschiede in der körperlichen Selbstpräsentation sind die verschiedenen Formen von Arbeit, die mit Frauen vom Land und Frauen aus der Stadt konnotiert werden.

6.1.1 Arbeit

Schönheit wird überwiegend mit der Stadt und die Stadt wiederum mit nichtlandwirtschaftlicher Arbeit assoziiert. Ein zentraler Begriff im Zusammenhang mit städtischer Arbeit ist zum einen die Karrierefrau (*wanita karir*)[358] oder auch das Büro (*kantor*), das ein Symbol für eine bessere Arbeit und eine vielversprechende berufliche Perspektive darstellt, die beispielsweise ausnahmslos alle Schülerinnen des KWK ihrer jetzigen Ausbildung vorgezogen hätten.[359] Als Gegenbild zur Karrierefrau im Büro dient die Frau, die in der Landwirtschaft arbeitet. Die folgenden Antworten auf die Frage, für welche Frauen Schönheit wichtig sei, erläutern den engen Zusammenhang von Schönheit und als städtisch konnotierter Arbeit:

> *„Für Frauen, die außerhalb des Hauses arbeiten, also… also zum Beispiel Karrierefrauen und* executive *oder natürlich auch bekannte Stars.“* (Lenny)

> *„Ich glaube, ja, Frauen im Dorf brauchen Schönheit nicht so sehr, weil sie zum Feld gehen, halt der Arbeit wegen, weißt Du. Ich glaube, dass die Frauen, die Schönheit brauchen, Frauen sind, die modern sind. Die haben genug Zeit, um ihr Gesicht zu pflegen, also beispielsweise die, die im Büro arbeiten. Oder so... also, es sind vor allem moderne Frauen, die auf ihre Erscheinung achten, ja.“* (Elvianti, Interview 11. Dezember 2001)

> *„Die, die eine Persönlichkeit haben, die... also, die eine Arbeit in der Stadt haben, bei der das Thema Schönheit wichtig ist, wie eine Sekretärin, die eine interessante Ausbildung haben, die brauchen auch Schönheit.“* (Sempurna, Interview 1. Dezember 2001)

In diesen Zitaten werden Modernität, die Arbeit in einem Büro bzw. im Verkauf und der Wunsch nach bzw. die Notwendigkeit von Schönheit miteinander verknüpft. Eine Frau, die auf dem Feld arbeitet, braucht dagegen keine Schönheit.

---

358 Die *wanita karir* wurde in den indonesischen Medien sehr kontrovers diskutiert, wie bereits in Kapitel 3.4 erläutert.

359 Der Reiz der Arbeit im *kantor* besteht natürlich auch darin, dass sie mit einer Stelle als Staatsangestellte assoziiert wird. Diese Stellen sind wegen ihrer relativ guten Bezahlung, ihrer sozialen Absicherung und den teilweise sehr lukrativen Nebeneinkünften durch Korruption sehr begehrt. Wegen der hohen Summen, die in ein Studium investiert und der Beträge, die dem Vorgesetzten als *uang masuk* (‚Eintrittsgeld'), als Schmiergeld für eine Erstanstellung gezahlt werden müssen, sind sie jedoch nur sehr wenigen zugänglich.

Landwirtschaftliche Arbeit wird nicht mit fachlichen Kompetenzen assoziiert und schadet zudem der Schönheit, sie macht die Haut dunkel und das Haar stumpf. Aus dieser Perspektive macht und ist Arbeit in der Stadt interessant. Keine der Schülerinnen des KWK will jemals zurück aufs Feld.

6.1.2 Mobilität und Erfahrung

Während keine Kundin von *salons* oder Aerobic-Studios das Thema Mobilität ansprach, stellte sie für die Schülerinnen des KWK einen zentralen Punkt in der Imagination städtischer Frauen dar. Mobilität wurde von ihnen im Kontext sozialer Differenz nicht primär als Reisen zum Zwecke der Erholung oder Bildung, sondern als Arbeitsmigration verstanden. Städte und die mit ihnen assoziierten Arbeitsmöglichkeiten üben – wie eben erläutert – eine starke Anziehungskraft aus. Die Vorzüge der Stadt liegen dabei in einem Bereich, den man als ‚Bildung der Persönlichkeit' beschreiben könnte: Es sind Erfahrungen im allgemeinen Sinne, die Möglichkeit, andere Menschen kennenzulernen und den eigenen Horizont zu erweitern. Ros Malem, die als Waise bei reicheren Verwandten in der Nähe von Berastagi aufgewachsen ist und viel auf dem Feld gearbeitet hat, beschreibt den Vorteil des Lebens in der Stadt sehr eindrücklich:

> *„Wenn Du auf dem Dorf lebst, musst du den ganzen Tag aufs Feld und kannst nur abends Fernsehen gucken, also hat man weniger Informationen verglichen mit denen, die im Büro arbeiten. Die hören jede Stunde Neuigkeiten aller Art. Ihr Horizont ist viel weiter. Im Dorf hat man auch nicht so viel mit anderen zu tun, nur auf dem Feld arbeiten, nachmittags nach Hause kommen, kochen... da hat man keine Zeit, etwas mit anderen zu machen. In der Stadt hat man viel Zeit. Außerdem gibt es in der Stadt auch viele Menschen, ja, völlig unterschiedliche Menschen, auf dem Dorf nicht."*
>
> (Interview 10. Dezember 2001)

In der vielfältigen Horizonterweiterung durch die Möglichkeit, an Wissen und Informationen zu gelangen, sich mit anderen auszutauschen oder zu vergleichen, liegt der Vorteil, den Frauen aus der Stadt gegenüber Frauen vom Land haben. All das fehlt, wenn man auf dem Dorf lebt und an den einen Ort gebunden ist. Arni fasst den Vorteil der Mobilität mit den Worten zusammen: „Man muss auf Wanderschaft gehen, um Erfolg zu haben" (*Harus merantau untuk berhasil*).[360]

Mobilität ist dabei auf der Hochebene eine Selbstverständlichkeit. Ich kannte weder Männer noch Frauen, die noch nie die Hochebene verlassen hatten. Wäh-

[360] Leider trifft das Wort ‚Wanderschaft' den schönen Begriff *merantau* nur sehr unzulänglich. Die kulturelle Erwartung an Männer der Minangkabau in West-Sumatra ist es, *merantau* zu machen, d.h. vor der Heirat durch mehrere Jahre des Reisens den eigenen Horizont zu erweitern und ökonomisch erfolgreich zurückzukehren. In Arnis Bemerkung liegt also auch eine transgressive Bedeutung in Bezug auf Geschlecht. Auch der deutsche Begriff ‚Er-fahrung' birgt diesen Aspekt der Mobilität.

rend alle allein durch die zahlreichen Feste extensiv die Hochebene und die Region um Medan bereisen, haben manche durch Bildungs- und Arbeitsmigration auch längere Zeit in Medan, im Süden Sumatras oder auf Java gewohnt. Wiederum andere kommen als Ehefrauen von Staatsbediensteten aus Aceh, Java oder anderen Regionen Sumatras nach Berastagi. Die Mobilität, die hier von den Schülerinnen des KWK thematisiert wird, hat jedoch eine andere Qualität: Mit der geographischen Mobilität verbindet sich die Idee des sozialen Aufstiegs, da sich mit einer Arbeit in der Stadt die Fantasie eines ganz anderen Lebensstils und -standards verknüpft.

Ich möchte die konkrete Erfahrung dieses imaginierten Lebens fern ab von Dorf und Feldarbeit exemplarisch an einer biographischen Erzählung illustrieren, in der die Aspekte Mobilität, Erfahrungen, Arbeit und Konsum in verdichteter Form vorkommen:

Eines Tages zeigte mir Juita, eine 19jährige Schülerin des KWK, ihre Karte für den Kontoautomaten der *Bank Central Asia* und fragte mich, wie ich denn in Berastagi an mein Geld kommen würde. Sie hätte deshalb neulich extra nach Medan fahren müssen. Ich war sehr überrascht, da der Besitz eines Girokontos in Berastagi auch für Erwachsene keine Selbstverständlichkeit darstellt. Auf meine erstaunte Nachfrage erzählte sie mir, dass sie im Alter zwischen 16 und 19 Jahren als Vertragsarbeiterin in einer transnationalen Textilfirma auf Pulau Bintan, einer Insel in der steuerbefreiten Zone vor Singapur, gearbeitet habe. Erst knapp einen Monat vor Beginn der Ausbildung im KWK sei sie zurückgekehrt. Sie hätte dort ein Girokonto für die Lohnüberweisungen haben müssen. In Juitas ausführlichen Erzählungen über diese Zeit traten die harten Arbeitsbedingungen mit 12-Stunden-Schichten, kärglichem Lohn, Leistungsdruck und beständiger Kontrolle der Arbeit hinter der Explosion an Erfahrungen, die sie gemacht hatte, zurück. Besonders gut hatte ihr gefallen, dass sie so viele Menschen unterschiedlicher Herkunft kennengelernt hatte: Frauen aus Padang, Yogyakarta, Medan und Malaiinnen. Sie fand es dort viel interessanter als im KWK, wo nur Karo waren.

Juita schilderte mir ausführlich und sehr lebendig ihren Alltag auf Pulau Bintan: die Eigenheiten und Essgewohnheiten von Menschen anderer ethnischer Herkunft, die Schwierigkeit, das Arbeitsenglisch zu lernen, die romantischen Kontakte zu den männlichen Angestellten der dort ansässigen Elektronikbetriebe, die sorglosen Ausflüge mit Freundinnen am Wochenende zu Konzerten auf die Nachbarinsel Batam und das gute Gefühl, das es einem verleiht, immer eigenes Geld in der Tasche zu haben und essen gehen zu können. Abends veranstalteten sie und ihre Freundinnen regelmäßig Parties im Wohnheim, zu denen sie kurze Hosen und *all-you-can-see* anzogen, das Licht löschten und zu lauter Musik mit dröhnenden Bässen bis zur Erschöpfung tanzten. Sie seien alle frei gewesen. Viele Frauen würden dort Männer heiraten, die in den anderen Firmen arbeiteten, aber bei ihren Freunden sei keiner dabei gewesen, an dem sie ernsthaft interessiert gewesen sei. Ihre Schilderungen vermittelten mir sehr eindringlich den Verlust an

sozialer, ökonomischer und körperlicher Freiheit und Unabhängigkeit sowie die Reduzierung ihres Erfahrungshorizontes, den die Rückkehr zu ihrer Familie auf dem Dorf bedeutet hatte. Aus ihrer Perspektive war jetzt selbst Berastagi provinziell. Abschließend erklärte sie mir bedauernd, dass auf ihrem Konto schon fast kein Geld mehr sei. Die Kontokarte wurde, ihrer praktischen Funktion entledigt, zu einem Symbol des Horizonts ihrer Besitzerin (Aufzeichnungen 27. August 2001).[361]

In Juitas Schilderung ihres modernen Lebens auf Pulau Bintan – das zwar nur eingeschränkt als städtisches Leben gelten kann, aber ganz sicher *merantau* darstellt – finden sich die entscheidenden Aspekte in konzentrierter Form wieder: der Kontakt mit anderen Menschen, der den eigenen Horizont erweitert, die ökonomische Unabhängigkeit, mit der man sich eigenen Konsumwünschen in Form von Essen, gewagter Kleidung und Musik hingeben kann, klar von der Arbeit getrennte Freizeit, die man sich mit Ausflügen an den Strand, Konzerten und Picknicks vertreiben kann und romantische Begegnungen mit Männern jenseits der verwandtschaftlichen Kontrolle. Die von ihr erlebte und auch konkret so benannte Ausbeutung ihrer Arbeitskraft in der Fabrik wurde durch die Annehmlichkeiten dieses Lebens relativiert.[362] Mit der Rückkehr nach Berastagi reduziert sich dieser Horizont wieder auf das ländliche Maß: keine interessanten sozialen Kontakte, keine ökonomische Unabhängigkeit zur Realisierung eigener Konsumwünsche, strikte soziale Kontrolle, keine Freizeitmöglichkeiten, keine Romanzen.

In den Schilderungen meiner Gesprächspartnerinnen lassen sich sehr spezifische Vorstellungen des imaginierten Lebensstils von Frauen aus der Stadt erkennen: Frauen aus der Stadt haben eine interessante Arbeit, vornehmlich in einem Büro, eventuell auch im Handel, auf keinen Fall jedoch auf dem Feld. Sie verfügen

---

[361] Das demonstrative Zeigen der Kontokarte verweist nach meiner Interpretation auch auf die Feststellung einer Gemeinsamkeit mit mir, die in der Mobilität und der damit einhergehenden Fremdheitserfahrung liegt. Wir sind beide selbstständige und unabhängige Frauen, die Erfahrungen mit anderen *suku* (Ethnien), mit dem Erlernen einer fremden Sprache gemacht haben und dadurch einen Horizont, der über das KWK hinausreicht, gewonnen haben. Wir beide haben Geld zu unserer eigenen Verfügung und wissen, wie wir uns an unterschiedlichen Orten damit versorgen können: Zwei Frauen, die *merantau* machen. Tsing berichtet von einer ähnlichen Erfahrung mit ihrer ersten Bekannten bei den Meratus Dayak, die ihr sofort von einer Beziehung zu einem philippinischen Holzarbeiter erzählt, die sie im Süden Kalimantans hatte: „After all, she seemed to imply, we were both women with experience of the pleasures and limitations of other ways of life" (1993:215). Williams diskutiert ausführlich nicht nur die ökonomischen, sondern gesamthaft auch die sozialen und identitätsstiftenden Bedeutungen des *merantau* im Kontext der Arbeitsmigration am Beispiel ostindonesischer Frauen (2007a).

[362] Die Ambivalenz der Erfahrungen in der Arbeitsmigration zwischen ökonomischer Ausbeutung und der Erfahrung neuer Handlungsmöglichkeit sowie die Schwierigkeit, sich nach der Rückkehr wieder in die sozialen Restriktionen des eigenen Dorfes zu fügen, haben auch Silvey (2000) und Williams (2005) diskutiert. Wolf erläutert, dass auch für javanische Fabrikarbeiterinnen die repressiven Arbeitsbedingungen durch einen Zuwachs an Handlungsfähigkeit und Status an anderer Stelle relativiert werden (1992; 1993). In allen Fällen spielt der Wunsch nach Konsumgütern eine entscheidende Rolle.

über einen viel weiteren Horizont, da sie durch ihren Beruf und den städtischen Kontext in einem beständigen Austausch mit anderen Menschen stehen. Aufgrund ihres ästhetischen Wissens können sie Frisuren und Make-up sowie Farben, Schnitte und Stoffe von Kleidung passend zum eigenen Typ auswählen und miteinander kombinieren. Sie haben im Gegensatz zu Frauen vom Land einen guten Geschmack, der sich in der Dezenz und Zurückhaltung beweist. Grelle Farben sowie die Kombination verschiedener Muster sind dagegen ein eindeutiger Hinweis auf das Dorf. Die eigene Vertrautheit mit Schönheitspraxen, die Sauberkeit des eigenen Körpers, das Verständnis für Mode und die Fähigkeit, die aktuellen Trends in Einklang mit der eigenen Erscheinung zu bringen, bedeuten eine konkrete Selbstverortung in dem Raum der Modernität, der sich zwischen den zeitlichen Koordinaten Tradition – Entwicklung und den räumlichen Koordinaten Stadt – Land aufspannt. In einer Doppelbewegung wird durch die geschmackvolle körperliche Selbstpräsentation der Frauen aus der Stadt sowohl die eigene Weiblichkeit als auch die Zugehörigkeit zur Mittelschicht visualisiert. Die mit dem modernen Leben assoziierten Themen von Arbeit, Mobilität und Erfahrung bilden einerseits die Voraussetzung für eine erfolgreiche Selbstpräsentation als Frau aus der Stadt, da nur hier das dafür notwendige Wissen sowie die entsprechenden Fähigkeiten erworben werden können, während gleichzeitig eine gelungene moderne Selbstpräsentation die Chancen auf bessere Arbeit, auf Mobilität und Erfahrung erhöht.

In der Imagination einer Frau aus der Stadt lassen sich die von Gerke genannten Charakteristika der indonesischen Mittelschicht in lokal transformierter und geschlechtsspezifischer Form wiederfinden: Reisen als Mobilität und Erfahrung, Konsum als gezielte Investition in körperbezogene Produkte und Dienstleistungen sowie Freizeit, die einem ermöglicht, sich überhaupt erst dem eigenen Körper unter ästhetischen Aspekten zu widmen. Der hegemoniale Lebensstil der Mittelschicht wird somit geschlechtsspezifisch durch die Praxen des modernen Körpers angeeignet.

6.2 Schönheit und Konsum

Die Hilfsmittel des schönen Körpers sind Lippenstift, Puder, Haarkuren, Shampoo, Körperlotion, Mascara, Haarfärbemittel, Seife etc. In Elviantis Charakterisierung der Frauen vom Land wird deutlich, dass ihr fundamental anderes Auftreten auch mit ihren Konsumpraxen zusammenhängt: Entweder kaufen sie nichts, also kein Make-up, keinen Lippenstift, keine Handtasche, keine modischen Sandalen und geben auch kein Geld für Friseurbesuche aus. Oder sie tun es doch, aber kaufen die falschen Produkte wie Rouge, weite und geblümte Kleidung und lassen sich kleinlockige Dauerwellen machen. Die moderne Frau aus der Stadt dagegen verfügt über das Wissen, sich den Normen entsprechend zu gestalten und in der Welt der Waren zu orientieren.

An den Ausführungen über die Differenzen zwischen Frauen aus der Stadt und Frauen vom Land wird deutlich, dass sich die Schülerinnen des KWK über die wesentlichen Aspekte der Differenz ebenso orientiert zeigen wie die Kundinnen von *salons* oder Aerobic-Studios. Wie setzen sie dieses Wissen in die eigene Selbstpräsentation um? Ich werde auf den folgenden Seiten darstellen, wie sich diese imaginierten Weiblichkeiten in konkreten Bekleidungspraxen widerspiegeln, die der Distinktion dienen.

6.2.1 Kleidung und Distinktion

Die meisten Frauen, die zum Aerobic oder in den *salon* gehen, erzählten mir, dass sie sich für Mode interessierten.[363] Modische Kleidung steht höher im Kurs als modische Frisuren, da man bei den Haaren gerne für lange Zeit trägt, was einem gefällt und gut steht. Im Gegensatz zu Kosmetik- und Körperpflegeartikeln besteht bei Kleidung und Accessoires kein Interesse an Marken:[364] Während mir fast alle Frauen spontan Kosmetikmarken nannten, antwortete auf die Frage, welche Kleidung sie möge, keine einzige mit einer bestimmten einheimischen oder transnationalen Marke.[365] Die einheimische Textilindustrie steht allerdings auch in dem Ruf, qualitativ sehr schlechte Ware herzustellen. Keine meiner Gesprächspartnerinnen mit Ausnahme von Nina, der Besitzerin des Studios *Nina Fitness*, kauft ausschließlich neue Kleidung in Geschäften, auf dem Markt oder gar in den

[363] Kleidung ist in der Ethnologie lange Zeit nur im Sinne von Textilien als materieller Kultur oder als Kleidung in rituellen Kontexten thematisiert worden. Gerade für Indonesien sind jedoch in letzter Zeit einige Publikationen zu Kleidung im Kolonialismus (Locher-Scholten 1997), Kleidung im Kontext der Nation (Schulte Nordholt 1997) sowie zur Frage von Islam und Kleidung von Frauen (Bennett 2002; 2003; 2005; Brenner 1996; Holike 2008; Jones 2007; 2010; Smith-Hefner 2007; Wichelen 2009; 2010) erschienen.

[364] Hier scheint sich Tanah Karo von anderen Regionen Indonesiens zu unterscheiden. Bennett berichtet etwa, dass in Mataram auf Lombok junge Frauen sehr interessiert an den transnationalen Marken wie Gucci oder Calvin Klein oder auch australischen Surfmarken seien. Kleidung wird so geändert, dass der Markenname deutlich sichtbar ist oder das Label wird extra aufgenäht (2005). Das habe ich in Tanah Karo nicht beobachtet. Die einzigen, die tatsächlich ein Markenbewusstsein zu haben scheinen, sind junge Männer, die gerne Kleidung mit den Logos internationaler (Sport)marken wie Adidas, Nike oder Tommy Hilfiger tragen. Ros Dewi hatte mir auch erklärt, dass Mode für Frauen aus Zeitschriften komme, die für junge Männer aber von der Popgruppe *Westlife*, die vor allem Kleidung mit großen Schriftzügen trüge. Möglicherweise liegt die Differenz zwischen Lombok und Tanah Karo in den unterschiedlich intensiven Erfahrungen von Tourismus und den damit einhergehenden Kleidungspraxen.

[365] In indonesischen Frauenzeitschriften findet sich kaum Werbung für Kleidung, während in Mädchenzeitschriften transnationale Jeans-, Sportschuh- und Surfmarken vertreten sind. Deren tatsächlich geringe Reichweite wird anhand der Werbung für Ladengeschäfte in den Malls von Jakarta, Denpasar oder Surabaya deutlich: Die meisten Leserinnen stammen aus den urbanen Zentren Javas und Balis. In den internationalen Frauenzeitschriften wie Cosmopolitan bestehen die ersten 20 Seiten allerdings ausschließlich aus Hochglanzwerbung von Armani, Gucci, Dolce & Gabbana und anderen Luxusmarken. Auf der Hochebene hatte das jedoch keine nennenswerten Auswirkungen. Keine meiner Bekannten trug eine (kopierte) Louis Vuitton- oder Chanel-Tasche.

Shopping Malls von Medan. Alle anderen gehen für den größten Teil ihrer Alltagskleidung auf den *pasar loak*, den Gebrauchtmarkt, da dort Bekleidung aus anderen – den Etiketten nach zu urteilen vor allem asiatischen – Ländern angeboten wird, die der einheimischen Ware als qualitativ weitaus überlegen gilt und zudem eine große Bandbreite an Modellen, Farben, Schnitten und Preisen bietet.[366] Das allgemeine Desinteresse an Marken zeigt sich auch an den Strategien der VerkäuferInnen: Der Verkaufspreis richtet sich ausschließlich nach dem Zustand der Ware und nicht nach der Marke. Jeans einer auch in Mädchenzeitschriften beworbenen Marke kosten nicht mehr als eine Jeans mit einem koreanischen und damit nicht lesbaren Etikett.[367] Kleidung wird auch nicht nach Marken, sondern nach Kategorien wie Jeans, Hemden, Röcke etc. angeboten und innerhalb dieser Kategorien nach Farbe sortiert. Viele Stände haben sich auf eine Kategorie spezialisiert. Abgesehen davon ist die Kleidung auf dem Gebrauchtmarkt unschlagbar billig. T-Shirts, die in Läden ab 15.000 Rupiah kosten, beginnen bei 500 Rupiah, Jeans kosten um 10.000 Rupiah, ein gutes Kleid um die 10.000 Rupiah, ein Aerobic-Anzug ca. 15.000 Rupiah.[368] Obwohl die ausländische Herkunft von Kleidung als qualitativer Vorteil gilt, verleiht sie – anders als bei Kosmetik – ihrer Trägerin keinen besonderen Status. Es sind jedoch die transnationalen ökonomischen Strukturen des Gebrauchtkleiderhandels, die lokale Bekleidungspraxen hervorbringen.

Der Einkauf an sich ist ein soziales Ereignis: In den meisten Fällen fahren mehrere Freundinnen oder weibliche Verwandte zusammen auf den Markt und verbringen dort ganze Nachmittage mit mehreren Pausen an Imbiss- und Getränkeständen. Jeder Einkauf wird genau beraten, über schlecht sitzende Sachen gekichert, anderen wird mit ernstem Gesicht unmögliche Kleidung vorgeschlagen, Unterwäsche begutachtet etc. Es braucht keine klimatisierten Einkaufszentren, um Shoppen als soziales Ereignis zu erfahren – auch wenn der Gebrauchtmarkt auf der Hochebene nicht den gleichen Glamourfaktor hat wie etwa die Shopping Mall *Medan Plaza*.

Wie in den kurzen Skizzierungen der Bekleidung von Schülerinnen mit städtischem Hintergrund im KWK deutlich wurde, sieht städtische Bekleidung anders aus als ländliche. Die von Ibu Ginting ausführlich thematisierten lokalen Normen der anständigen Bekleidung – auf keinen Fall Spaghetti-Träger, keine nackten

366 Die Auswahl ist weitaus größer als in den Geschäften oder Ständen mit Neuware. Auf dem regulären Markt in Berastagi existierten an die 100 Verkaufsstände für Gebrauchtkleidung, auf dem Montagsmarkt in Kabanjahe mindestens doppelt so viele. Hansen verfolgt den transnationalen Handel mit Gebrauchtkleidung und fragt, welche Imaginationen des Westens damit verbunden und angeeignet werden (2002). Da in Tanah Karo die tatsächliche Herkunft der Gebrauchtkleidung keine Rolle spielte, sind ihre Überlegungen für meinen Kontext nicht relevant.

367 Das koreanische Etikett ist allerdings ein Hinweis auf die angenommene Qualität der Kleidung.

368 Zur Erinnerung: Der Tageslohn einer Feldarbeiterin betrug 15.000 Rupiah.

Schultern, keine Röcke oder Hosen, die über dem Knie enden, immer einen BH tragen – werden in der Öffentlichkeit allerdings auch eingehalten.[369]

Diejenigen meiner Gesprächspartnerinnen, die in staatlichen Institutionen wie Schulen, Verwaltung etc. arbeiten, tragen tagsüber Uniformen und haben in diesem Kontext nur wenig Spielraum für eigene ästhetische Vorstellungen in Bezug auf Kleidung. Uniformen sind Personen mit beruflicher Autorität vorbehalten. Die Uniform weiblicher Staatsangestellter besteht in Indonesien aus einem Jackett mit dazu passendem Rock, der unter dem Knie endet: Je nach Institution variieren die Farben bzw. Schnitte. Die Norm des Röcketragens erstreckt sich auch auf andere Institutionen wie Kirchen oder Banken. Nur sehr wenige Frauen tragen in Berastagi im Alltag außerhalb des Arbeitskontextes einen Rock. Hierzu zählen vor allem die (wenigen) Frauen, die sich an muslimischer Kleidung orientieren und deshalb weite Oberteile über einem langen Rock, oft aber auch über langen weiten Hosen tragen.

Frauen mit einem städtischen Kleidungsstil tragen Jeans oder Hosen aus Stoff, die nicht allzu eng sitzen, dazu T-Shirts, Hemden, Blusen und Pullover. Bei den Hosenschnitten waren Jeans mit geradem oder ausgestelltem Bein aktuell, bei den T-Shirts einfarbige Modelle mit einem schlichten dekorativen Aufdruck. In den Frauenzeitschriften wird zwar thematisch fokussiert Kleidung vorgestellt – „Mutter und Tochter in Weiß“, „Mode für das Büro“ oder „Schöne Blusen“ –, es werden aber keine konkreten Trends wie etwa ‚Weiß als Modefarbe‘, ‚Kostüme für das Büro‘ oder ‚Blusen in Tunika-Form‘ propagiert. Auch meine Gesprächspartnerinnen trafen – anders als bei den Frisuren – keine konkreten Aussagen, wie genau die aktuelle Mode aussehe. Als modisch galt vielmehr, keine grellen Farben, keine großen Muster, Kleidung, die gut sitzt und weder zu eng noch zu weit ist, sowie passende Farbkombinationen zu tragen.

[369] In Berastagi werden diese moralischen Normen für ‚uns Indonesierinnen‘ in expliziter Abgrenzung zum unmoralischen ‚Westen‘ formuliert, dessen Vertreterinnen in Form von Rucksackreisenden allerdings auch häufig in Bekleidungsfragen eine – vorsichtig formuliert – erstaunliche Naivität bzw. Offensivität an den Tag legen. Allerdings geraten bei diesen Abgrenzungen die urbanen chinesischen Indonesierinnen völlig aus dem Blick, die am Wochenende aus Medan in die Luxushotels Berastagis kommen. Die Chinesinnen sind mit engen Spaghetti-Tops, Miniröcken oder kurzen Shorts, hochhackigen Schuhen etc. weitaus freizügiger gekleidet als die Mehrheit der Westlerinnen. Abgesehen von der sozialen und politischen Marginalität der ChinesInnen, die sie nicht zum imaginierten Kollektiv ‚wir Indonesierinnen‘ gehören lässt, scheint mir ein weiterer entscheidender Unterschied auch darin zu liegen, dass sie sich in der lokalen Öffentlichkeit immer im großen Familienverband bewegen, während die Rucksacktouristinnen oft alleine oder zu zweit und offensichtlich unverheiratet unterwegs sind. Sozial kontrollierte Frauen können sich mehr Freiheiten herausnehmen als ungebundene. Darüber hinaus verkörpern die Chinesinnen in ihrem unübersehbaren Reichtum eine völlig andere Schicht, deren freizügigerer Stil durch die geschmackvolle Eleganz kompensiert wird, während der hohe Status der Rucksackreisenden als WestlerInnen durch ihr nach lokalen Standards ungepflegtes Auftreten in Bezug auf Kleidung und Frisuren relativiert wird.



Abb. 24: Eva und Dora in typischer Kleidung für junge Frauen aus der Stadt.

Rina erläuterte mir ihre Vorstellung von *modis* folgendermaßen:

> *„Modisch heißt, dass die Sachen zusammenpassen, dass man sich nicht zu bunt anzieht, sondern guckt, was man gut miteinander kombinieren kann. Zum Beispiel kann man keine Bluse mit Blumen anziehen und dazu eine Hose, die kariert ist. Und die Kleidung sollte mit dem Körper im Einklang sein."*
>
> (Interview 13. Novmber 2001)

Ich interpretiere die Aussage der modischen Orientierung daher so, dass *modis* vor allem ein Bewusstsein für Kleidung und deren Wirkung demonstrieren soll.

Die städtischen Kleidungsnormen wurden mir sehr schnell am eigenen Körper klar. Wie in der Einleitung geschildert, wollte ich mich während der Feldforschung von den vorherrschenden Stereotypen westlicher Frauen unterscheiden und den vermeintlichen lokalen Normen moralisch angemessener Bekleidung entsprechen. Ich hatte deshalb lange Röcke, weite T-Shirts und flache, bequeme Sandalen mitgebracht. Bald registrierte ich, dass meine weiblichen Bekannten beharrlich versuchten, mich von meiner betont körperlosen Kleidung zu befreien, und immer drängender gemeinsame Besuche der Gebrauchtkleidermärkte vorschlugen. Bei regelmäßigen kollektiven Einkaufstrips gelang es mir dann, mich mit ihrer Beratung den städtischen Mittelschichtstandards moderater Sexyness anzupassen, einem Stil, den Bennett „sensual modesty" (2005:54) nennt.[370] Dazu gehörten vor allem Jeans wie auch Stoffhosen, den Körper etwas mehr betonende T-Shirts und Blusen sowie schicke Sandalen für Feste.

Die meisten Frauen, die *salons* oder Aerobic-Studios besuchen, betonten jedoch auch, dass modische Kleidung immer auch *praktis* sein solle. *Praktis* heißt vor allem, dass man sich in der Kleidung gut bewegen kann: am Bein locker geschnittene Hosen, dazu Blusen, T-Shirts oder Hemden, weiter geschnittene Pullover oder Sweatshirts, die aber nicht eindeutig zu groß sind. Bei kühlem Wetter um die 20°C werden auch Anoraks oder (nach westeuropäischen Standards) Winterjacken getragen. Kleidung wird ganz überwiegend auf dem Gebrauchtmarkt gekauft, ab und zu auf dem Basar, selten im Geschäft und noch seltener in Shopping Malls in Medan.

Wie sieht die Kleidung der Schülerinnen vom Dorf aus? Normen wie Sauberkeit und Ordentlichkeit werden – auch durch die strenge soziale Kontrolle im KWK – erfüllt. Allerdings tragen manche Schülerinnen gerne enge Kleidung, die eigentlich nach den Hausregeln des KWK verboten ist.[371] Ansonsten zeigen sich starke Differenzen unter den Schülerinnen. Geradezu verblüffend war der Unterschied zwischen den Schülerinnen im Schneider-Kurs und denen im *salon*-Kurs: Während von den *salon*-Schülerinnen nur einige vom Land kamen, waren mit der Ausnahme von Yerti alle Schneider-Schülerinnen vom Dorf.

Ich habe im Laufe der Monate die Kleidung der Schülerinnen an zufällig ausgewählten Tagen protokolliert und möchte aus zwei der tabellarischen Aufzeichnungen zitieren, um den Bekleidungsstil in seinen Differenzen am Beispiel ausgewählter Schülerinnen zu verdeutlichen:

[370] „Sensual modesty" konstituiert sich dabei nicht nur durch Kleidung, sondern gerade für jüngere Frauen durch das gesamte Auftreten einer Frau als liebenswürdig, freundlich, zurückhaltend und bescheiden sowie sehr reserviert gegenüber Männern.

[371] Schülerinnen, die zu Hause wohnen, wird weitaus mehr Spielraum gewährt als denen, die im Internat wohnen, da hier die Verantwortung bzw. die Aufsicht über das moralische Gebaren von den Eltern auf das KWK übergegangen ist. Enge Kleidung wurde meines Wissens aber nie verboten oder bestraft.

Schülerin	**Kleidung**
Ros Malem	Weites, khakifarbenes T-Shirt mit Bali-Aufdruck, weite schwarze Samthose
Elvina	Weiße, enge Spitzenbluse mit weißem T-Shirt darunter, enger blauer Jeansrock mit weißer Paspel
Juita	Braune Polyesterhose, schwarze Trainingsjacke mit großen roten Rosen und Satinärmeln, grau-apricot-gestreiftes Polohemd
Pana	Schwarze Hose, schwarze taillierte kurze Jacke mit weißer Paspel, schwarzes T-Shirt mit weißem Rand, violett-weißer Chiffon-Schal
Ernalina	Braune Polyesterhose, rosa-weiße Trainingsjacke, weißes T-Shirt
Ros Bina	Schwarzes T-Shirt mit weißer Paspel und kleinem pinkfarbenen Herz, Jeans
Nesly	Langer weinroter Samtrock, weiß-pinkfarbenes T-Shirt mit langen Ärmeln, beige/weiße Kapuzenweste

(Aufzeichnungen 13. August 2001)

Zwei Monate später nach intensivem Unterricht in Mode, Farben und angemessener Selbstpräsentation trugen die gleichen Schülerinnen folgende Kleidung:

Schülerin	**Kleidung**
Ros Malem	Weites khakifarbenes T-Shirt mit Bali-Aufdruck, weite, schwarz-weiß-gestreifte Hose
Elvina	Weißes Poloshirt, dunkelgraue Hose
Juita	schwarze Trainingsjacke mit großen roten Rosen und Satinärmeln, darunter orangenes T-Shirt mit Comic-Figur, braune Polyesterhose
Pana	Leuchtend türkise 7/8-Hose, unten mit Stickerei durchbrochen, ein blaues Poloshirt mit türkisem Kragen, darüber eine blaue blouson-ähnliche Trainingsjacke, mit türkisem T-Shirtstoff gefüttert
Ernalina	Rosa Hemd mit grünen und schwarzen Ananas, braune Polyester-hose
Ros Bina	Hellgraues, kurzärmeliges Polo-Shirt, Kragen und Bündchen in dunkelblau, Jeans, sportliche blaue, kurze Blouson-Jacke
Nesly	Hawaii-T-Shirt in blau-türkis (Strand mit Palmen und Surfern), rostbrauner Panneesamt-Rock, darüber eine schwarze Spitzenbluse

(Aufzeichnungen 12. Oktober 2001)

Die Offensichtlichkeit, mit der mir manche Kombinationen der KWK-Schülerinnen sofort als passend und geschmackvoll, andere dagegen als unpassend und eher geschmacklos in Bezug auf Muster, Farben und Stoffstruktur erscheinen, verweist dabei auf die Überschneidung meines eigenen ästhetischen Empfindens mit dem der lokalen städtischen Mittelschicht. Sich ganz in türkis und blau zu kleiden oder die Farbe der Paspeln des T-Shirts in der Jacke wieder aufzunehmen, scheint intuitiv von ‚besserem' Geschmack zu zeugen, als ein rosa Hemd mit grünen und schwarzen Ananas zu einer braunen Hose oder eine schwarze Spitzenbluse über einem türkisfarbenen Hawaii-T-Shirt zu einem rostbraunen Rock aus Pannee-Samt zu tragen.

Auf die Frage, welche Art von Kleidung sie mögen, antworteten die Mädchen mit ländlichem Hintergrund wie folgt:

> *„Ich trage am liebsten lange und weite Sachen, damit ich mich besser bewegen kann. Auf keinen Fall etwas Enges!"* (Ros Malem)

> *„Ich trage am liebsten Hosen, die nur bis zur Wade gehen, sonst fühlt sich der Körper nicht so gut, weil es zu heiß ist. Ich kaufe alles auf dem Gebrauchtmarkt, da sind die Sachen alle schön."* (Nesly)

> *„Ich kaufe meine Sachen alle auf dem Gebrauchtmarkt, die haben einfach eine gute Qualität."* (Ernalina)

Auffällig ist, dass die Schülerinnen spontan keine ästhetischen Kriterien für die Auswahl und Zusammenstellung der Kleidung nennen. Auch das Attribut *modis* wird nicht genannt. Im Mittelpunkt stehen funktionale Aspekte wie Bewegungsfreiheit, Haltbarkeit und Tragekomfort. Kleidung wird primär nach praktischen und ökonomischen Kriterien ausgewählt. Bei gemeinsamen Besuchen auf dem Gebrauchtmarkt interessierten sich Seri Menda und Ros Malem vor allem für Trainingsjacken und Hosen aus Ballonseide, die in der Stadt definitiv als vielleicht ganz praktisch für den Hausgebrauch, aber als geschmacklos galten. Das heißt jedoch nicht, dass die Schülerinnen das, was sie trugen, nicht auch schön fanden. Immer wieder kam eine von ihnen vom Gebrauchtkleidermarkt zurück und zeigte mir stolz ihre neu erworbenen Kleidungsstücke. Juita etwa führte mir nach dem Kauf voller Begeisterung ihre oben genannte neue schwarze Trainingsjacke mit den roten Rosen vor, die sie wunderschön fand. Die ästhetischen Kriterien sind aber sowohl in Bezug auf einzelne Stücke als auch in Bezug auf die Kombination von Kleidung andere als die der Stadt: Im Gegensatz zu Schülerinnen mit städtischem Hintergrund wie Pana oder Ros Bina, die große Muster oder Werbeaufdrucke sowie die Kombination von mehreren starken Farben und Mustern oder von sehr verschiedenen Texturen vermeiden, gefällt diesen Schülerinnen genau das: Grüne Ananas auf Pink, kräftig rote Rosen auf Schwarz zu apricot-grauen Strei-

fen, große Werbeaufdrucke zu gestreiften Hosen.[372] Darüber hinaus wird die Schönheit eines Kleidungsstückes nicht durch die Kombination mit anderen relativiert oder gar aufgehoben: Nach dem Motto ‚Mehr ist mehr' ergeben drei schöne Kleidungsstücke in der Summe logischerweise ein ebenfalls schönes, vielleicht sogar noch schöneres Gesamtensemble. Die Bemühungen der Lehrerinnen um einen ‚besseren' Kleidungsstil zeitigten nur sehr bescheidene Erfolge.

Schon bei der Schilderung der Schönheitsspezialistinnen wurde deutlich, dass diese ihr professionelles Wissen nicht in ihre eigenen Körperpraxen integrieren. Auch Adrianes Unterricht ‚Mode und Farbe', der explizite Versuch, den Schülerinnen vom Land mit detaillierten Anweisungen die städtische Ästhetik zu vermitteln, also durch neues Wissen die Praxis zu verändern, hinterlässt keine sichtbaren Spuren in deren Bekleidung. Als unpassend erklärte Kombinationen von Mustern und Farben werden bis zum Ende der Ausbildung munter weiter getragen. Auch Farbtöne wie beige oder gelb, die Adriane mit Nachdruck besonders unvorteilhaft für einen dunkleren Teint nennt, bleiben sehr beliebt. Wie schon im Kontext von Kosmetik findet in Bezug auf Bekleidung das neue Wissen keinen Eingang in die eigene Praxis.

Am Beispiel der Bekleidung zeigt sich, von welch großer Bedeutung das immer wieder genannte Wissen bzw. die Verfügung über Informationen als zentrale Eigenschaften von Frauen aus der Stadt sind: Auf dem gleichen Gebrauchtmarkt greifen Frauen, die über die ästhetische Kompetenz der Mittelschicht verfügen, instinktiv zu geschmackvoller Kleidung, die sie auch zu kombinieren wissen, während die ahnungslosen Frauen vom Land das wählen, was sie sofort als subaltern sichtbar werden lässt: große Muster, grelle Farben und unpasssende Kombinationen von Texturen und Mustern. Es braucht folglich keine Marken oder speziellen Orte, es reicht das ästhetische Wissen und dessen Realisierung am eigenen Körper, um durch strategischen Konsum von gebrauchter Kleidung einen distinkten Geschmack zu zeigen.

Die kollektiven Einkaufstrips verweisen auch darauf, dass moderne Körperpraxen zentral für die Konstitution sozialer Identitäten und Gruppen sind: Passiert man einen *salon*, fällt sofort auf, dass offensichtlich auf jede Kundin mindestens eine Bekannte, Freundin oder Verwandte als Begleitung kommt. Kaum eine Frau kommt alleine, fast immer stehen – vor allem vor den kleinen, offenen *salons* in der Nähe des Marktes und des Obstmarktes – mehrere Mädchen oder Frauen davor, die sich mit den Kundinnen unterhalten. Oft bleiben Passantinnen zu einem Gespräch stehen, wenn sie eine Bekannte oder Verwandte entdeckt haben, oder setzen sich dazu.[373]

[372] Hier sei daran erinnert, dass die Kleidung der Frauen vom Land als *norak-norak* geschildert wurde: als geschmacklos und nicht zusammen passend.

[373] Ein Besuch im *salon* gilt gerade für Hausfrauen als willkommene Abwechslung: In den *salon* zu gehen, so Ros Dewi, ist gerade für sie wichtig, die sonst nicht herauskommen und sich mit anderen mal unterhalten wollen.



Abb. 25: Der Ethnologin wird unter Anteilnahme von Passantinnen der Schnitt ‚Demi Moore' verpasst. (Foto: Kerstin Klenke)

Die Antworten auf die Frage, ob sich die Freundinnen der befragten Frauen auch für Schönheit interessierten, zeigen entsprechend, dass Schönheit bei vielen ein wichtiges Thema in den sozialen Beziehungen ist. Alle erzählten, dass sich ihre Freundinnen mit wenigen Ausnahmen ebenfalls für Mode interessierten. Einige geben Mode und Schönheit als zentrales Gesprächsthema an: „Jedes Mal, wenn wir uns treffen, reden wir nur über Mode" meint Ria, eine 18jährige Schülerin über ihre Freundinnen, und auch Mariani, eine 34jährige Arbeiterin, erzählt, dass sie mit ihren Freundinnen immer über Mode und Schönheit spricht.[374] Nur Nande Frandi gab an, dass sich ihre beste Freundin überhaupt nicht für Schönheit interessieren würde: „Sie sagt, das sei vergeudete Zeit und rausgeschmissenes Geld. Es ist besser, sich davon Stoff für eine *kebaya* und einen teuren *sarong* zu kaufen, dann sei man schon schön genug".[375] Der überwiegende Teil der Mütter von *salon*-Kundinnen geht auch regelmäßig in den *salon*. Einige Frauen erzählen sogar, dass ihre Mütter regelmäßigere *salon*-Besucherinnen seien als sie selbst und sie immer

374 Hier sei daran erinnert, dass die Arbeiterinnen nur selten und nur zum Haareschneiden in den *salon* gehen. Das lebhafte Interesse an Mode und Schönheit steht also in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zur ökonomischen Situation.

375 Wie bereits erwähnt, repräsentieren Kleidung und Schmuck traditionellerweise bei Festen den eigenen Status und machen somit schön.

wieder aufforderten, sich die Haare schneiden zu lassen oder sich abends regelmäßig das Gesicht zu reinigen. Die restlichen Frauen, deren Mütter alle Bäuerinnen sind, geben an, dass ihre Mutter an Schönheit kein Interesse habe, weil sie „lieber arbeitet“ oder „lieber Geld für Gold ausgibt, statt es in den *salon* zu tragen“ oder dass ihr „Geld und die Arbeit auf dem Feld wichtiger sind“ oder „weil für sie nur von Bedeutung ist, sauber und gesund zu sein“.[376] Das Streben nach einem Lebensstil der Mittelschicht führt auf lokaler Ebene zu einer phänomenologisch bestimmbaren Konsumklasse, deren Kohärenz durch gemeinsame Praxen verstärkt wird.

6.2.2 Geographie der Schönheit

Die Bedeutung der geographischen Achse Stadt/Land, die in der Selbstverortung eine so zentrale Rolle spielt, wiederholt sich in der symbolischen Klassifikation von Waren und Dienstleistungen durch meine Gesprächspartnerinnen. Die Dichotomie Stadt/Land erfährt dabei eine weitere Differenzierung: Die Orientierungspunkte auf dieser Achse sind in aufsteigender Linie das Land bzw. die Dörfer der Hochebene, darauf folgen die Kleinstädte Berastagi und Kabanjahe, dann der nationale Kontext in Form urbaner Zentren wie Medan, Jakarta oder Surabaya und schließlich die Welt jenseits der Grenzen Indonesiens, die als USA, Europa, Deutschland oder China konkretisiert wird, meistens aber als eine einfach ‚Ausland‘ (*luar negeri*) genannte Größe verstanden wird. Die Bedeutung des Auslands wird auch durch die extreme Häufung von Anglizismen deutlich, die im Kontext moderner Schönheitspraxen eine Rolle spielen: *Body Language*, *Beauty Parlor*, *low impact*, *high impact*, *all-you-can-see*, *non-fat*, *fashion show* und unzählige andere. Anglizismen werden wie selbstverständlich in Erzählungen eingebunden: „Als ich 17 war, da war ich ganz schön *overweight*!“ (Nomi). „Mit den Bewegungen kommt *enjoy* und *stress* verschwindet“ (Nina). „Ich wollte mit *relax* Geld verdienen“ (Benita). „Warum ein *follower* sein, wenn man auch ein *leader* sein kann?“ (Werbung). Diese Liste ließe sich unermesslich verlängern.[377]

---

[376] Die Gegenübersetzung von Arbeit und traditionellen Konsumpraxen mit modernen Körperpraxen thematisiere ich im nächsten Unterkapitel.

[377] Auch in Juitas Erzählungen spielte das Englisch im Arbeitskontext eine große Rolle: „Die Manager hätten auch alle komplizierte Namen gehabt, sie hätten immer Mr. Eng, Mr. Cheng, oder so sagen müssen. Obwohl die auch chinesische oder indonesische Namen gehabt hätten, mussten sie sie englisch anreden. Sie nannte eine Reihe von englischen Worten wie *dorm*, *exit*, *warning* und *toilet* und meinte, dass sie die dort an den Türen gesehen hätte und anfangs nicht gewusst hätte, was das bedeutet, bis sie es langsam verstanden hätte. Jetzt würde sie hier auch ab und zu *dorm* sagen, aber die anderen würden sie dann immer nicht verstehen. Ich glaube, dass die Bewältigung der Sprache für sie die Bewältigung der Fremde darstellt. Wie lange ich denn gebraucht habe, um Indonesisch zu verstehen?“ (Aufzeichnungen 27. August 2001).
Das Wissen um die Bedeutung dieser englischen Begriffe ist offensichtlich auch ein Zeichen der Internationalität, der Teilhabe an einer Welt, die ihr bis dahin verschlossen war und sie jetzt von den anderen Schülerinnen unterscheidet, die *dorm* nicht verstehen: Sie kannte auch schon die

Entlang dieser imaginären Achse nehmen Modernität, Wissen und Schönheit beständig zu. Berastagi als Kleinstadt nimmt hier eine mittlere Stellung auf dem geographischen Kontinuum ein: Im Vergleich zu den Dörfern der Hochebene ist Berastagi als modern zu bezeichnen, doch sowohl die geographische als auch die temporale Differenz zu dem urbanen Leben von etwa Medan oder gar Jakarta wird ebenso schmerzlich angemerkt. Viele Dinge, so wurde mir immer wieder erläutert, wären vielleicht in Medan, keinesfalls aber in Berastagi möglich oder eben ‚schon' in Medan aber ‚noch nicht' in Berastagi.[378]

Bezüglich der Herkunft von Mode bzw. modischen Trends herrschte Einigkeit, dass sie medial vermittelt seien. Alle meine Gesprächspartnerinnen lasen – wie bereits erwähnt – gerne Frauenzeitschriften, weil sie sich über Mode und Schönheit orientieren wollten. Nach allgemeinem Verständnis vermitteln Schauspielerinnen, Sängerinnen und Models aus Indonesien Mode über das Fernsehen und Zeitschriften: „Mode kommt von den *selebritis*, von den reichen und berühmten Menschen (*orang-orang top*), von Filmstars und auch aus der Reklame im Fernsehen und von den Menschen in der Umgebung", meinte Tari. Manche nannten auch Modeschöpfer oder Schönheitsspezialistinnen. Das Ausland spielt hier kaum eine Rolle, nur eine Frau nannte indische und westliche Filme als Vermittler modischer Trends. Die lokale Imagination von Mode ist also auf den nationalen Kontext fokussiert. An Mode zu partizipieren bedeutet, primär als Indonesierin an Entwicklungen innerhalb der hierarchisch strukturierten Nation zu partizipieren. Man orientiert sich an Haarfarbe und Frisur der Lieblingsschauspielerin aus der Lieblingsserie, an den in den Zeitschriften vorgeschlagenen Modetrends, an den bebilderten Artikeln über das neuste Eheglück oder -pech von Sängerinnen und Filmschauspielerinnen. Auf meine Frage, welche bekannten Frauen sie besonders attraktiv fänden, nannten Frauen auch ausschließlich nationale *selebritis* wie Minati Atmanegara oder Berti Tilarso.[379]

Obwohl manche Schülerinnen des KWK auch die Rolle von Medien erwähnen, spielt das Ausland hier eine weitaus größere Rolle:

Regeln, die in einem *dorm* gelten, und die die anderen Schülerinnen des KWK jetzt erst im Unterricht lernen mussten.

[378] Diese imaginäre Geographie der Schönheit ist nicht nur in Tanah Karo präsent: Jones, die über Weiblichkeit und Modernität in Java geforscht hat, berichtet über die Einschätzung von Mode durch professionelle Stilberaterinnen, dass „a strong sense of timelag shaped this assumption, a gap of both development and time between global cities, such as Paris or New York, from which good taste emanates, and its arrival in Indonesia […] Goods communicate one's position in a world of either more or less developed people. Staying on top of trends required vigilance, and failing to inform oneself of what was ‚in' or ‚out' would reveal one's proximity to or distance from centers of power" (2003:198).

[379] Eine Ausnahme stellte hier Mama Doni dar, die – wie bereits erwähnt – die Sängerin der Vengaboys besonders schätzte. Als besonders attraktive Männer werden dagegen indische Filmstars genannt, vor allem Shahrukh Khan.

> *„Also, Mode kommt aus dem Ausland, das schon entwickelt ist. Woher genau weiß ich aber nicht. Haarmode kommt auch von da, aber nicht aus Indien, die haben alle nur lange Haare. Make-up kommt auch aus diesem anderen Ausland, ich habe noch nie Make-up aus Indien gesehen."*
>
> (Arni, Interview 3. Dezember 2001)
>
> *„Mode kommt aus China!* Aus China? *Ja, also ich bin der Meinung, dass sie aus China kommt. Aus Indien kommen nur lange Haare, aber in China gibt es sehr viele verschiedene Haarschnitte.* Meinst Du aus dem Land China oder von den Chinesinnen hier in Tanah Karo? *Von den Chinesinnen hier! Die sind mit Abstand am modischsten, das kann man in Berastagi, in Medan und auch in den Zeitschriften sehen. Die Chinesinnen haben immer die besten Haarschnitte!"*
>
> (Rosbina, Interview 1. Dezember 2001)
>
> *„Ich glaube, die meiste Mode kommt aus dem Ausland, denn früher gab es in Indonesien keine Kurzhaarfrisuren, auch Make-up kommt aus dem Ausland. Haarschnitte kommen aus China, Make-up aus Deutschland. Aber das wundert mich auch: warum mögt Ihr Deutschen kein Make-up, wenn es doch aus Eurem Land kommt? Es heißt immer, Make-up kommt aus Deutschland, aber von Euch trägt keine Make-up. Da frage ich mich immer, wie das bei Euch normal sein kann."*[380]
>
> (Seri Menda, Interview 3. Dezember 2001)

Meiner Einschätzung nach begründet sich die Verortung dieser Praxen im Ausland auf der gefühlten Distanz zu ihnen. Für diejenigen unter den Schülerinnen, die kaum Make-up benutzten, am liebsten lange Haare trugen und die Kleidung auf dem Gebrauchtmarkt kauften, war die Welt der Mode so weit entfernt wie China oder Deutschland. Ein nationaler Bezugsrahmen spielte keine Rolle: Jenseits der Hochebene beginnt das modische Ausland.

Sowohl Waren als auch Dienstleistungen werden auf dieser imaginären geographischen Achse eingeordnet. So nimmt die Qualität von Kosmetikprodukten, der Ausstattung von Aerobic-Studios und *salons* wie auch die Preise für Dienstleistungen oder Kosmetikprodukte beständig zu. Ich möchte hier am Beispiel der Aerobic-Studios erläutern, wie sich Modernität und Konsumpraxen in dieser Geographie der Schönheit entfalten.

---

[380] Im Umfeld des KWK waren zum Zeitpunkt meiner Feldforschung noch drei weitere deutsche Frauen präsent: eine deutsche Pastorin, die mit ihrem Mann im kirchlichen Entwicklungsdienst tätig war und das Privathaus direkt neben dem KWK bewohnte, eine junge Frau, die ein diakonisches Jahr im Behindertenheim der GBKP absolvierte und am KWK Farbberatung unterrichtete, sowie eine Sozialpädagogik-Studentin von der Uni Münster, die ein zweimonatiges Praktikum im KWK absolvierte. Unser Auftreten widersprach dem Bild der Frauen aus dem Westen, da wir mit ungezupften Augenbrauen, ohne Lippenstift, Nagellack und Puder und mit eher bequemer Kleidung definitiv nicht wie Frauen aus der Stadt, geschweige denn aus dem ‚Ausland' aussahen.

6.2.3 Die Welt der Waren

Auf meine Nachfrage, ob die städtische Affinität zur Schönheit auch etwas mit Geld zu tun habe, wurde mir immer wieder erklärt, dass man natürlich Geld haben müsse, um überhaupt in den *salon* gehen zu können, aber andererseits könne man auch mit wenig Geld etwas für seine Schönheit tun, zum Beispiel oft Früchte essen, Gymnastik machen oder preiswertes Make-up kaufen. Armut und Reichtum verteilen sich nicht entlang der Differenz Stadt/Land, da es – wie man aus eigener Erfahrung sehr genau weiß – auf dem Dorf auch sehr reiche und in der Stadt sehr arme Menschen gibt. Sich für Schönheit zu entscheiden, ist eher eine Frage der Prioritätensetzung als der ökonomischen Situation. Auch mit bescheidenen Mitteln kann man etwas aus sich machen. Schönheit als moderner Habitus ist somit keine Frage ökonomischer, sondern kultureller und sozialer Ressourcen. Es kommt darauf an, sich von der überholten Vorstellung zu lösen, dass man Geld nur in Goldschmuck investieren solle. Dabei ist festzuhalten, dass der Kauf von Goldschmuck keine speziell dörfliche Variante luxuriöser Verschwendung, sondern die traditionelle Art des Sparens darstellt. Geld wird in Goldschmuck angelegt, den die Frauen zu Hochzeiten und Beerdigungen nach dem Motto ‚Mehr ist mehr' tragen. Der Kauf von Kosmetik- und Hygieneartikeln verweist also nicht auf eine ökonomisch bessere Lage, sondern auf die als fortschrittlich erachtete Partizipation am modernen Massenkonsum anstelle der traditionellen Praxis, Geld in Form von Gold anzulegen. Die Idee, dass der Konsum von Schönheitsprodukten diese traditionelle Praxis des Sparens ablösen sollte, stellt einen gravierenden Bruch mit traditionellen Werten dar. Schönheit impliziert neue Konsumstrategien. Ich werde diese am Beispiel des Kosmetikmarktes diskutieren.

Der indonesische Kosmetik- und Hygieneartikelmarkt ist seit Jahren allen ökonomischen Krisen zum Trotz am Expandieren. Obwohl zu 87% fest in der Hand nationaler Konzerne wie Martha Tilaar oder Sariayu, veranlassen die jährlichen Wachstumsraten von um die 10% trotz diverser ökonomischer Turbulenzen internationale Wirtschaftsanalysten regelmäßig zu allerbesten Prognosen für das verstärkte Engagement transnationaler Konzerne.[381] Während die Marken transna-

[381] Der indonesische Kosmetikmarkt findet in Wirtschaftsberichten große Aufmerksamkeit. So berichtet GlobalTrade.net, dass „Indonesian imports of cosmetics reached an estimated of $250 million in 2008, a 34 percent increase over the 2007 figure of $187 million" (http://www.globaltrade.net/international-trade-import-exports/f/market-research/text/Indonesia/Hygiene-Cosmetics-Health-Medical-Equipment-Cosmetics-Hairdressing-Beauty-Treatment-Cosmetics-Market-in-Indonesia.html, 27. November 2010). Euromonitor formuliert die Stadt-Land-Differenz aus der wirtschaftlichen Perspektive: „The potential for growth is still good, as the geographical penetration of many products had yet to reach optimum level in the review period, given the vast size of the country. While urban consumers will remain the main engines of growth, rural consumers are expected to increasingly contribute to rising volume sales of basic necessities, such as bath and shower, hair care and oral care. Improved distribution networks in rural areas and manufacturers' attempts to make their products more affordable to every income level will give rural consumers better access to beauty

tionaler Firmen wie Procter & Gamble oder Unilever den Shampoo- und Körperpflegemarkt dominieren, ohne sich preislich von indonesischen Produkten besonders abzuheben, sind im Bereich des Make-ups Marken transnationaler Firmen eindeutig im oberen Preissegment anzutreffen.

Das ökonomische Interesse an dem rasant wachsenden Markt zeigt sich auch in der dominanten Rolle, die Werbung für Kosmetik- und Hygieneartikel in Frauenzeitschriften, im Fernsehen und auf Plakatwänden spielt.[382] Werbung für Kosmetik arbeitet ausschließlich mit Bildern von städtischen Frauen. Mir ist kein einziger Werbespot für Shampoo, Bodylotion oder Kosmetik begegnet, in dem eine Frau Protagonistin war, die etwa durch den Bildhintergrund oder ihre Tätigkeit auch nur entfernt mit dem Land hätte assoziiert werden können.[383] Obwohl viele indonesische Kosmetikfirmen mit Verweisen auf die ‚Natürlichkeit' ihrer Produkte werben und als solche wie beispielsweise die Marke Martha Tilaar teilweise auch auf dem internationalen Markt großen Erfolg haben, werden diese nie mit dem Leben auf dem Land assoziiert.[384] Der Sinn von Kosmetikwerbung scheint es vielmehr zu sein, diese Assoziation unter allen Umständen zu vermeiden.

Auf meine Frage, welche Kosmetikmarken es in Indonesien gebe, nannten mir meine Gesprächspartnerinnen spontan insgesamt knapp 60 verschiedene Marken nationaler wie transnationaler Firmen.

and personal care. At the same time, urban consumers are expected to trade-up to more value-added products, such as those considered ‚masstige'".
(http://www.euromonitor.com/Beauty_and_personal_care_in_indonesia, 27. November 2010). Der US Commercial Service berichtete 2007, dass „[h]igh-end consumers are willing to pay a higher price for well-known branded products, which convey higher social status […] People are increasingly image and fashion conscious. Daily make-up has become a basic need among working women. While women continue to be the dominant consumers of cosmetic products, sales to the male market segment are increasing steadily. Younger generations have also become regular users of cosmetics and skin care products" (http://strategis.ic.gc.ca/epic/site/imr-ri2.nsf/en/gr-01754e.html#a7, 4. April 2007).

382 Eine Analyse von Kosmetikreklame kann hier nicht vorgenommen werden. Für eine Arbeit zu diesem Thema aus der Perspektive der Kommunikationswissenschaft sei auf Lapasau (2005) verwiesen.

383 Sen berichtet von einem Gespräch mit einer in der Werbebranche arbeitenden Frau aus Jakarta, die versucht hatte, genau diese Zielgruppe anzusprechen, indem sie ihre eigene Vorstellung vom Land in bewusst ‚einfach' und klar gehaltenen schwarz-weiß Bildern umgesetzt hatte. Die Werbung war ein völliger Flop (1998).

384 Martha Tilaar verkauft nicht nur Kosmetikprodukte, sondern auch Wellness- und Spa-Konzepte auf internationaler Ebene.

Hier ein kurzer Überblick über die genannten Marken:

	Shampoo/Haarpflege	Make-up	Körperpflege
Indonesische Marken	Natur, Sariayu, Good, Dimension, Emeron, Johnny Andrean, Putri, Fiona, Natur, Ginseng	Sariayu, Mustika Ratu, Viva, Putri, La Tulip, Ultima, Ristra, Cempaka, Pixy, Pigeon, Estrada, Mirabella, Bamboo, Putri Ayu, Casabella, Senorita, Randa	Giv, Sariayu, BodyCare, MediCare, Vitalis, Emeron
Transnationale Marken	Clear, Sunsilk, Rejoice, Herbal Essence, Wella, CNI, Sigi-F, Shiseido, Avon	Revlon, Avon, Ponds, Nivea, CNI, Hazeline, Oriflame	Lux, Lifebuoy, Hazeline, Cussons Imperial Leather, Johnson, Asepso, Bioré, Pond's, Dove, Nivea, CNI,

Die transnationalen Marken gehören überwiegend zu Procter & Gamble (Pantene, Rejoice, Herbal Essence) sowie Unilever (Lux, Lifebuoy, Asepso, Pond's, Dove, Hazeline). CNI ist ein malaysischer Konzern, Oriflame schwedisch und Wella deutsch.

Die Vielfältigkeit des Marktes ist auf der Hochebene also durchaus präsent. In der Orientierung auf diesem unübersichtlichen Markt unterschieden sich Frauen jedoch sehr. Die meisten, die regelmäßig in *salons* oder zum Aerobic gehen, nannten unabhängig vom Alter auf meine Nachfrage spontan ca. zehn verschiedene Marken, die sie in Make-up, Shampoo und allgemeine Körperpflege bzw. -hygiene unterschieden. Ratna, die Sekretärin eines Notars, die nach eigenen Angaben „noch nicht verheiratet ist, sondern lieber Karriere machen will" und jede Woche zweimal zum Haarewaschen in den *salon* geht, zählte auf meine Frage nach bekannten Marken gleich 15 verschiedene auf. Nelly sortierte sofort nach Herkunft und Preissegment:

> *„Also, es gibt Revlon, Shiseido, Oriflame – die sind aus dem Ausland, kann ich die auch nennen? Dann noch Ultima… und CNI aus Singapur, andere habe ich vergessen. Aus Indonesien gibt es Mustika Ratu, Sariayu, Putri, Mirabella, Pixi, Viva – Viva gibt es schon ganz lange.* Welches sind die bekanntesten Marken? *Also, wenn Du die neutralen wissen willst: Das sind Sariayu, Mustika Ratu und Putri. La Tulip ist*

sehr teuer, das geht von der Mitte nach oben, die anderen von der Mitte nach unten in der Preisstatistik.“

(Interview 4. Dezember 2001)

Den Schülerinnen des KWK dagegen waren auch nach ihren zweimonatigen Praktika in *salons* weitaus weniger Marken geläufig. Die meisten nannten nur zwei oder drei. So meinte Nesly:

„Also, Make-up, tja… ich benutze immer den Babypuder von Keats. Ansonsten… ansonsten gibt es Senorita, Wella und Sariayu. Ich glaube, das war's.“

(Interview 11. Dezember 2001)

Auch Arni musste erst überlegen:

„Make-up? Warte mal... also ich kenne eigentlich nur Sari Ayu und Viva. Viva ist billig, Sari Ayu teuer. Mehr weiß ich nicht.“

(Interview 3. Dezember 2001)

Die Sparsamkeit der in Kapitel 5.2 vorgestellten eigenen Schönheitspraxen spiegelt sich in der Kenntnis von wenigen und ausschließlich einheimischen Marken wider: Wer den eigenen Körper nur unwesentlich ästhetisch verändert, der braucht auch keine Übersicht über Produkte zu haben. Eine ausführlichere Beschäftigung mit dem eigenen Körper bedingt eine stärkere Involvierung in diesen Bereich der Konsumgesellschaft, und Konsum stellt die Vorbedingung für die Präsentation eines spezifischen Geschmacks dar.

Die Entscheidung für eine bestimmte Marke für den eigenen Gebrauch wird mit einer Kombination aus dem angemessenen Preis und dem positiven Effekt begründet – das Haar wird seidig, die Seife macht einen cremigen Schaum, die Haut verträgt das Make-up sehr gut und vor allem ist der Duft angenehm. Die meisten Frauen benutzen im Alltag preiswerte indonesische Marken, von denen sie sagen, dass sie besonders geeignet für die Haut der indonesischen Frau seien. Hier wird die Wahl mit einer nationalen Identifikation begründet, die ökonomische Aspekte in den Hintergrund treten lässt und gleichzeitig ein gewisses Expertinnentum in der Einschätzung von Kosmetik beweist. Einige Frauen nennen jedoch auch explizit Distinktionsgründe für ihre Wahl. Ratna, die bereits zitierte Sekretärin, meinte nach ihrer Aufzählung der verschiedenen Marken zu mir: „Ich selbst benutze allerdings Yves Saint Laurent, Calvin Klein und Musk by Alyssa Ashley“ – Marken, die keine andere Frau auch nur erwähnt hatte. Auch Erni meinte, dass sie sich für die Kosmetik der Marke Revlon und das Shampoo Johnny Andrean entschieden habe, „weil sie angenehm duften und von nicht so vielen Frauen in der Gegend hier benutzt werden“. Besonders deutlich wird die Frage des Prestiges der unterschiedlichen Marken bei Festen, zu denen *salons* für die Braut und andere weibliche Verwandte komplette Make-ups anbieten, deren Prei-

se sich je nach Marke unterscheiden. Mit Ultima II kostet in Berastagi und Kabanjahe ein Make-up zwischen 75.000 und 100.000 Rupiah, mit Revlon ca. 50.000 und mit Sari Ayu ca. 30.000 Rupiah. Auch Dauerwellen, Haarkuren und das Glätten von Haaren werden in den meisten *salons* mit mindestens zwei verschiedenen Produkten angeboten, die sich im Preis unterscheiden: Bei Abadi kostete eine Dauerwelle mit Wella 25.000 Rupiah, eine mit Putri dagegen nur 15.000 Rupiah, Joyce bot Haarkuren je nach Marke für 10.000-20.000 Rupiah an.[385] Gleiches gilt für den privaten Gebrauch von Make-up: Sind Frauen als Gast bei Hochzeiten oder Beerdigungen eingeladen, schminken sie sich häufiger mit teurerem und mit mehr Make-up als im Alltag. Anlässlich von Festen investieren Frauen heute Geld nicht (nur) in Schmuck und Kleidung, sondern auch in Kosmetik. Status wird heute auch über die Präsentation des ästhetischen Körpers visualisiert.

Aerobic

Am deutlichsten wird die Geographie der Schönheit im Kontext von Aerobic. Aerobic gewinnt, wie in Kapitel 5.1.2 bereits erläutert, seine Bedeutung heute zum einen aus dem ihm zugeschriebenen gesundheitlichen Nutzen, aber auch aus dem Kontext medialen Glamours, der ihm durch die sportlichen Aktivitäten von Filmstars und Models im Fernsehen zuwächst. Hierin begründet sich sein Oszillieren zwischen ernsthaftem Sport und angenehmem Zeitvertreib. Wie Gerke bemerkte, spielte Sport im konsumorientierten Lebensstil der neuen indonesischen Mittelklasse als Zeitvertreib eine zentrale Rolle (2000:136).

Da auf dem Land keine Studios existieren, stellen Berastagi bzw. Kabanjahe auf der geographischen Achse zunehmender Modernität die unterste Stufe dar. Dies äußert sich nach Ansicht der Teilnehmerinnen und mancher Trainerinnen vor allem in der spartanischen Ausstattung der Studios und dem geringen Service, den sie bieten: Keine Geräte, keine Umkleidekabinen, keine Duschen, keine traditionelle Sauna (*mandi uap*), keine Getränke etc. Diese Ausstattung wird allerdings nicht kritisiert, sondern als dem Ort angemessen betrachtet. Ein richtig gutes Studio, so erzählten mir Trainerinnen, würde allerdings anders aussehen. Nach Ami und Evas Vorstellung müsste ein modernes Studio verschiedene Geräte, ein Café, einen *salon* und eine Sauna haben. Den Beschreibungen habe ich entnommen, dass sich das Konzept eines modernen Studios von dem Fokus auf Gesundheit und bloßer Schlankheit hin zu einer Idee von Wellness und dem Luxus des sich selbst Verwöhnens entwickelt.

Nach Ansicht der Trainerinnen wiederum zeigt sich die mangelnde Modernität daran, dass die Teilnehmerinnen Aerobic noch nicht als Sport ernst nehmen.

> *„Hier in Berastagi kommen viele, die einfach nur schnell dünn werden wollen, und wenn sie das in kürzester Zeit nicht sind, sind sie schon enttäuscht und kommen nicht mehr.*

[385] Hier noch einmal zum Vergleich der damalige Tagesverdienst einer Landarbeiterin: 15.000 Rupiah.

In Kabanjahe ist das anders, dort denken die Leute schon mehr an die Gesundheit. Hier heißt es dann auch gleich, Nomi ist ja so dick, das kann nicht gut sein! Die Leute verstehen aber nicht, dass sie zwar dick, aber gesund ist."

(Eva, Aufzeichnungen 12. Oktober 2001)

Ausschließlich ästhetische Gründe für Aerobic gelten aus der Perspektive der Trainerinnen als zu oberflächlich. In Medan wiederum ist die Einstellung der Teilnehmerinnen auch nicht richtig:

„*In manchen Studios sind fast nur Chinesinnen, aber wir, die wir auch noch etwas anderes zu tun haben, gehen lieber in Studios, die so normal sind wie das von Nomi.*[386] *Die in Medan in die Studios gehen, haben außer an den Haushalt an nichts zu denken. Hinterher sitzen sie dann noch ewig zusammen und gehen dann vielleicht noch irgendwo zusammen schwimmen. Hier in Berastagi sind die Leute normal* (sederhana). *Na ja, in Deutschland ist das sicher wieder ganz anders, da sind die Menschen einfach fortschrittlicher.*"

(Janti, Aufzeichnungen 30. November 2001)

Hier zeigt sich der bereits bekannte Stolz auf die eigene Arbeitsfähigkeit im Vergleich zu Frauen anderer kultureller Herkunft. Abgesehen davon zeichnet sich eine kritische Einstellung gegenüber denjenigen ab, die offensichtlich nur ihre Freizeit vertreiben und nicht wie „wir normalen Leute" auch noch etwas zu arbeiten haben.[387] In der Geographie der Modernität wird dann noch der weitere Bogen zu Deutschland geschlagen.

In Seris Darstellung erscheinen die Teilnehmerinnen in einem noch einmal anderen Licht:

„*Klar, zwischen Medan und Berastagi gibt es sehr viele Unterschiede, was Aerobic angeht! Hier zum Beispiel kann man nur wenige Bewegungen machen, weil die Leute sonst nicht mitkommen, aber in Medan können die schon sehr viele Variationen. Wenn eine aus Tanah Karo dahin kommt – oh je, die kann einfach gar nichts. Gymnastik hat noch gar nicht angefangen, da ist sie schon am Schwitzen. Denn in Medan geraten die Leute erst bei den Sprüngen ins Schwitzen.*"

(Interview 9. Februar 2001)

Denkt man daran, dass es in Medan weitaus heißer ist als in Berastagi, kann man die Differenz in der Fitness der TeilnehmerInnen erst richtig ermessen.

---

[386] Im Indonesischen wird zwischen dem inklusiven und exklusiven Personalpronomen wir unterschieden: Während *kita* die angesprochene Person mitmeint, schließt *kami* sie aus. Janti benutzte hier *kita*, das inklusive wir – ob aus Höflichkeit, weil sie wusste, dass ich bei Nomi Mitglied war oder aus Verständnis für die harte Arbeit bei der Feldforschung vermag ich nicht zu sagen.

[387] Auf diesen Aspekt werde ich im nächsten Punkt näher eingehen.

Eine besondere Rolle nehmen hier Aerobic-Festivals ein, da sie der Darstellung der eigenen Modernität eine Bühne bieten. Bei großen Festivals wird ein mit Gold geschmücktes VIP-Zelt aufgebaut, unter dessen Dach das ‚bessere' Publikum – unter anderem der Landrat mit Gattin, der Chef der Polizei etc. – vor der Sonne geschützt auf bequemen Stühlen bei kühlen Getränken den Darbietungen folgen kann. Während sich die *kuta-kuta-nari*, die Landeier, am Wochenende im Wildpark bei Karo-Pop-Konzerten die Zeit vertreiben, inszeniert sich die städtische Mittelklasse bei Aerobic-Festivals um den Pool des *Hotel Sibayak*.

Noch mondäner sind nach der Schilderung von Trainerinnen die Festivals oder Fortbildungen in Medan:

> *„Fortbildungen oder Festivals sind eigentlich immer in Hotels. Als Berti Tilarso nach Medan kam, war das auch so. Für einen Tag Fortbildung muss man dann 350.000 Rupiah zahlen, aber dafür bekommt man dann auch Yakult*[388]*, dieses Getränk, das gut für die Gesundheit ist, und einen Snack, in dem auch nicht so viel Fett ist und ja, als Getränk eben Yakult. Kleidung kostet dann nur 125.000 Rupiah, weil es eine* promotion *von Reebok ist. Ich finde diese Seminare super. Na ja, und manchmal ist da dann auch eine* fashion show. *Jetzt habe ich durch Aerobic schon genug Selbstbewusstsein, weil ich schon hier und da war, da bin ich dann auch aufgetreten, sogar mit einem Top mit Spaghetti-Trägern, bei der* fashion show. Oh, Du hast als Model gearbeitet? *Ja, das war schön... und weil ich es schon gewöhnt war, die Hüften zu schwingen* (goyang)*, habe ich auch noch* dangdut *gesungen... ich wurde aufgefordert, weiter* goyang *zu machen... Ja, da habe ich* goyang *gemacht. Und da kam dann einer und fragte, ob ich nicht* dangdut*-Sängerin werden wollte. Also sagte ich: Das hier ist eigentlich nicht mein Hobby, mein Hobby ist Aerobic, aber weil hier alle gesagt haben, ich könnte* goyang*, habe ich eben* goyang *gemacht. Ansonsten singe ich eigentlich nicht, nur zu Hause im Badezimmer..."*
>
> (Seri, Interview 9. Februar 2001)

Seri schildert hier, wie verschiedene Aspekte von Modernität ineinander greifen: Aerobic, sinnvolle, weil fettfreie und gesunde Ernährung, Markenkleidung von transnationalen Sportfirmen, Anglizismen, die Sichtbarkeit des Körpers, der sich in dieser Sichtbarkeit immer mehr traut: Erst tanzt er nur Aerobic, dann wird er in der *fashion show* nur mit *all-you-can-see* bekleidet entblößt und schließlich fängt er auch noch an, *dangdut* zu tanzen… Seri schildert hier einen Prozess zunehmender Sichtbarkeit und – aus Perspektive der Hochebene – zunehmender moralischer Transgression. Offensichtlich führte eins zum anderen: Aerobic zu einer Modenschau mit Spaghetti-Tops, bei der die Hüften rotieren und das wiederum zu einem

---

[388] Yakult wurde vor 75 Jahren in Japan entwickelt und soll angeblich eine gesunde Darmflora unterstützen. Das Sponsoring durch Yakult zeigt, dass die Firma im Aerobic-Klientel einen potentiellen Markt für ihr *functional food* sieht.

Auftritt als *dangdut*-Sängerin. Von Berastagi aus betrachtet sieht das nach Sodom und Gomorrha aus.

Trainerinnen und Teilnehmerinnen haben dabei sehr verschiedene Perspektiven auf Aerobic. Die Trainerinnen sehen in Aerobic primär eine ökonomische Chance, aufgrund derer sie die erhebliche Investition in eine Ausbildung tätigen.[389]

> *„Eigentlich wollte ich professioneller* guide *werden, aber ich habe die Aufnahmeprüfung für die Tourismus-Akademie nicht geschafft. Na ja, eigentlich habe ich nur so Aerobic gemacht, weil ich gerne tanze, aber nach einiger Zeit habe ich dann unterrichtet und jetzt ist es schon ein* bisnis *geworden, um Geld zu verdienen, denn ich brauche Geld zum Leben und jetzt arbeite ich Aerobic* (saya bekerja erobik) *um Geld zu verdienen, das ist nun mein Ziel."*
>
> (Satria, Interview 16. Januar 2001)

Auch Benita erzählte, dass sie Aerobic anfangs gar nicht gemocht habe, sich dann aber dachte, dass es doch „eine sehr gute Möglichkeit ist, mein Geld mit *relax* zu verdienen" (Interview 22. Januar 2002). Aerobic bietet hier die Chance, lokale Werte des Arbeitens in einem neuen, als modern erachteten und lukrativen Feld zu verdienen – ein Feld, das mehr Status als Feldarbeit verspricht. Die pragmatische Einstellung der Trainerinnen erinnert dabei an die Besitzerinnen und Angestellten der *salons*, bei denen ebenfalls eine sehr funktionale Haltung zu ihrem Beruf vorherrscht. Da Sport kein Lebensstil, sondern ein Beruf ist, beharren sie auch mehr auf den ‚ernsthaften' Vorzügen als die Teilnehmerinnen: Immer wieder wurde mir gegenüber beklagt, dass die Teilnehmerinnen Aerobic nicht als Sport ernst nähmen, sondern nur als eine Art *rekreasi* ansähen.

Um die Geographie von Modernität und Schönheit zu veranschaulichen, stelle ich auf den folgenden Seiten Nina, die Besitzerin von *Nina Fitness* vor, die all das verkörpert, was den hegemonialen Lebensstil ausmacht.

„Ich gehöre schon in die Kategorie *public figure*"

Nina hatte mich schon fasziniert, als ich sie bei einem Aerobic-Festival zum ersten Mal sah: Im Vergleich zu anderen wohlhabenden Frauen Mitte dreißig schien sie sich nicht sonderlich um den in diesem Alter angebrachten damenhaften Stil zu kümmern, sondern trug gerne Jeans, sportliche T-Shirts und eine in ihrer Lässigkeit unübersehbar teure, urbane Frisur – schulterlang, grob gestuft und mit dezen-

[389] Als Satria 1998 seine Ausbildung bei Nina machte, kostete sie 1 Mio. Rupiah, Evas Ausbildung im Jahr 1999 schon 1,5 Mio. Rupiah und im Jahr 2002 musste man Nina 2,5 Mio. Rupiah für eine Ausbildung zahlen. Die steigenden Preise sind weniger der Inflation als vielmehr Ninas Geschäftssinn zuzuschreiben: Aerobic wird immer beliebter und bietet damit immer bessere Verdienstchancen, also sind die angehenden TrainerInnen auch bereit, mehr zu investieren. Sowohl Satria als auch Eva haben die Ausbildung nur angezahlt und später durch Unterricht bei Nina abbezahlt. Der regionale monatliche Mindestlohn – noch einmal zur Erinnerung – betrug 2001 450.000 Rupiah.

ten rötlichen und sandfarbenen Strähnen. Nina besaß einen Stil, den ich aus Berastagi nicht kannte, der mir aber aus der eigenen Gesellschaft unmittelbar vertraut vorkam: Das entspannte Understatement derjenigen, die es nicht nötig haben, den eigenen Reichtum in konventioneller Form zu repräsentieren. Ninas körperlicher Habitus widerspricht den lokalen Erwartungen: Sie sitzt gerne barfuß und im Schneidersitz auf den Stühlen am Pool des schicken *Hotel Sibayak* und kaut Betel, eine geradezu himmelschreiend dörfliche Angewohnheit, die ich nie zuvor oder danach an diesem Ort sah. Ihr glamouröser Status leidet darunter jedoch nicht. Ihr Verhalten beweist vielmehr, dass sie sich nach Belieben über gesellschaftliche Konventionen hinwegsetzen kann. Nina erregt mit ihrem Auftreten und ihrem geschäftlichen Erfolg viel Aufmerksamkeit. Schon vor dem ersten persönlichen Treffen hatte ich viele Geschichten über sie gehört: Erzählungen voller Bewunderung und auch Neid bezüglich ihres ausgeprägten und erfolgreichen Geschäftssinnes und gleichzeitig voller Empörung über ihren angeblichen Materialismus, ihre vermeintliche Skrupellosigkeit und ihren Hang zu Übertreibungen.[390]

Nina ist heute unbestritten die ungekrönte Königin des Aerobic auf der Hochebene. Sie besitzt die zwei Studios *Nina Fitness* in Berastagi und Kabanjahe, die das besser gestellte Klientel anziehen, und hat die meisten Übungsleiterinnen ausgebildet, die derzeit an verschiedenen Studios unterrichten. Sie ist auch die persönliche Fitness-Trainerin der Ehefrau des Landrats sowie die Trainerin der Belegschaft der staatlichen Telekommunikationsgesellschaft, der staatlichen Elektrizitätsgesellschaft und anderer prestigeträchtiger Institutionen. Nina organisiert mit dem *Hotel Sibayak* die jährlichen Silvester-Shows sowie die regelmäßigen Aerobic-Festivals. Sie besitzt als äußerst erfolgreiche Geschäftsfrau neben den Studios noch ein Hotel in Kabanjahe und pflegt allerbeste Verbindungen zur lokalen politischen Oberschicht, zur Polizei sowie zur lokalen Wirtschaft.[391] Ninas Ehemann arbeitet bei der *Bank Rakyat Indonesia* in Medan. Sie haben zusammen drei Kinder.

Nina begann 1982 im Alter von 16 Jahren mit Gymnastik. Sie hat Aerobic dann durch die Bücher und Videokassetten von Jane Fonda gelernt. Aerobic hat ihr zum einen aus gesundheitlichen Gründen gefallen – sie hat damit ihre Migräne zum Verschwinden gebracht – aber auch, „weil es *enjoy* bringt, wir freuen uns an

[390] Nina wird für ihren ausgeprägten Geschäftssinn gleichzeitig bewundert und abgelehnt. Es heißt, dass sie ihre Angestellten nicht regelmäßig bezahlt, dass sie Sponsoren für die Festivals findet, die 20 Mio. Rupiah zahlen, von denen aber nur 5 Mio. gebraucht werden, während der Rest in Ninas Tasche fließt. Nina steht über diesen Bemerkungen.

[391] Die Bedeutung der Pflege dieser Beziehungen erläuterte Nina mir auch sehr einleuchtend mit anderen Beispielen: „Siehst Du, weil ich dort als Trainerin arbeite, kenne ich natürlich auch den Chef der Polizei in Tanah Karo. Wenn ich also mit dem Auto angehalten werde, bekomme ich nie Probleme, weil man mich halt kennt. Oder bei der Telkom: Ich will schnell telefonieren – glaubst Du, ich musste dann zahlen? Nein, das kann ich dann umsonst machen, aber andere müssen zahlen. ‚Bitte reichen Sie mir doch das Telefon, die Rechnung geht auf die Verwaltung!' Siehst Du, so gibt es immer noch ein Extra-Plus in meinem *bisnis*" (Interview 6. Februar 2002).

der Bewegung, mit dem *enjoy* verschwindet der *stress* und die Musik tut uns gut". Später studierte sie in Medan Japanisch, absolvierte nebenbei Kurse für *salon* und für Ikebana und eröffnete gleichzeitig ihr erstes Studio, nachdem sie die erste (und später die zweite) TrainerInnenprüfung abgelegt hatte. Nach dem Studium eröffnete sie 1988 in Kabanjahe ihr Studio *Nina Fitness* und 2000 das Studio in Berastagi.

> *„Weil ich selber so von Aerobic profitiert habe, dachte ich okay, Aerobic ist in Tanah Karo noch nicht bekannt, warum soll ich es nicht bekannt machen? Ich hatte ja gesehen, dass viele Frauen hier keine Ahnung von Gesundheit haben, sondern nur wussten, wie man Geld verdient* (cari uang). *Die Menschen in Tanah Karo denken einfach immer nur ans Geld, dabei ist doch klar, dass nur in einem gesunden Körper auch eine gesunde Seele wohnt. Wie können wir gesund sein, wenn wir keinen Sport machen und den nicht mit einer gesunden Ernährung kombinieren? Wenn unser Denken gesund ist, dann haben wir auch keine gesundheitlichen Probleme wie zu hohen oder zu niedrigen Blutdruck. Also, das war, kurz zusammengefasst, meine Idee, wie ich gleichzeitig zu Geld und Gesundheit kommen könnte."*
>
> (Interview 6. Februar 2002)

Kurz darauf ging sie nach Jakarta und absolvierte bei Berti Tilarso die dritte und letzte Ausbildungsstufe als Trainerin.[392] Als sie nach Tanah Karo zurückging, wurde sie von Berti Tilarso als offizielle Vertreterin des Berufsverbandes der indonesischen GymnastiklehrerInnen (*Persatuan Senam Indonesia*, PERSANI) für Nord-Sumatra eingesetzt und übt dieses Amt bis heute aus. Sie wird in dieser Funktion zu Fortbildungen nach Jakarta eingeladen und gibt das dort erworbene Wissen an interessierte Mitglieder in Nord-Sumatra weiter.

Nina geht es nicht – oder nicht mehr – primär um die positiven Konsequenzen körperlicher Bewegung: „Weißt Du, jetzt ist Aerobic für mich… also ich mag Aerobic als Sport immer noch sehr gerne, aber ich muss auch sagen, dass Aerobic für mich jetzt vor allem *bisnis* ist" (Interview 2. Februar 2002). In Ninas Erzählungen entfaltet sich die gesellschaftliche Bedeutung von Aerobic besonders plastisch. Sie versteht es ausgezeichnet, im Sinne des *bisnis* sich selbst und Aerobic in einem Kontext von Modernität, Glamour, Urbanität und Professionalität zu inszenieren. Mich interessiert in diesem Kontext nicht, ob ihre Schilderungen immer exakt der ‚Wahrheit' entsprechen, sondern welche Assoziationen sie mit ihrer Darstellung weckt und auf welche bereits bekannten Diskurse von Modernität, Urbanität etc. sie zurückgreift.

Nina spinnt die sozialen und professionellen Fäden des Aerobic weit über die lokale Begrenztheit der Hochebene hinaus auf die nationale Ebene und eröffnet damit zwei unterschiedliche Assoziationshorizonte. Zum einen bringt sie den

---

[392] In Tanah Karo hat nur Nina alle drei Ausbildungsstufen durchlaufen, während die anderen Trainerinnen höchstens zwei, viele nur eine absolviert haben.

Glamour der glitzernden Film- und Fernsehwelt Jakartas, ja sogar die Stars selbst in das kleine Tanah Karo: Nina hat nicht nur bei Berti Tilarso ihre Ausbildung gemacht, sondern diese auch 1988 zur Eröffnung ihres ersten Studios für einen Vortrag mit dem Thema „Die positiven Effekte des Sports für die Gesundheit der modernen Frau" nach Kabanjahe geholt und dazu alle *Dharma Wanita*-Vereine der Hochebene eingeladen. Ihre regelmäßigen Fortbildungen als Mitglied von PERSANI absolviert Nina ebenfalls bei Berti Tilarso, Minati Atmanegara oder Fahmi Farezi.[393] Nina versteht es, einen Teil des strahlenden Scheinwerferlichtes der Studios von Jakarta auf sich selbst zu lenken: Während andere die Stars nur aus Film, Fernsehen und Zeitschriften kennen, hat sie bei ihnen persönlich gelernt. Nina sieht auch Parallelen zwischen ihrem Leben und dem der *selebritis*:

> *„Schau, Mama Leo, ich, also Aerobic – also ich gehöre hier bereits zu der Kategorie* public figure. *Was glaubst Du, wie sehr die Leute darauf achten, wie ich mich bewege, was ich sage, welche Kleidung ich trage? All das zieht so viel Aufmerksamkeit auf sich. Hoffen wir, dass ich weiterhin keine großen Fehler mache... Weißt Du, das ist wie der Status eines Filmstars, wir ziehen einfach sehr viel Aufmerksamkeit auf uns. Sobald wir Trainerinnen oben auf einer Bühne stehen und anfangen, unsere Hüften zu bewegen, fängt das Gerede der Leute an: ‚Oh nein, schau mal – wie die die Hüften schwingt! Guck doch!' So ist es. Dagegen muss man immun sein, man muss seinen Weg einfach weitergehen, den Weg des* bisnis*: Der Geldbeutel voll, der Körper gesund...* (sie lacht)... *ja, stimmt doch, oder? Wer hätte nicht gerne so eine Arbeit wie ich? Geld verdienen, gesund sein, viel Erfahrungen machen, jede Menge wichtige Leute kennen..."*
>
> (Interview 6. Februar 2002)

Es ist jedoch nicht nur die nationale, gar internationale Ebene, die Ninas glamourösen Status garantiert. Auch in Tanah Karo hat sie erstklassige Beziehungen: Nina ist nicht nur die persönliche Trainerin der Ehefrau des Landrats, der Ibu Bupati, sondern begleitet sie auch auf Auslandsreisen:

> *„‚Komm, Nina, lass' uns einen Ausflug nach Bangkok machen!' sagt die Ibu Bupati manchmal zu mir. Singapur, Kuala Lumpur, Penang – überall war ich schon und habe mir dabei auch Studios angeguckt, Vergleichsstudien*[394] *betrieben oder auch Kurse belegt, in Kuala Lumpur z.B. einen Kurs in Step-Aerobic. Das indonesische Konsulat in Penang hat mich dann gebeten, doch dort ein Studio aufzumachen, weil es zwar so viele Geschäftsleute dort gibt, aber keine Möglichkeit, Sport zu machen. Von Medan aus ist man in vier Stunden mit der Fähre und in 45 Minuten mit dem Flugzeug in Penang*

[393] Berti Tilarso ist, wie aus der Geschichte des Aerobic in Indonesien bekannt, durch Fernsehen, Aerobic-Kurse, Bücher und Fitness-VCDs gleichsam die ‚Ibu Aerobic' Indonesiens. Minati Atmanegara gehört als berühmte Film- und Serien-Schauspielerin zu den nationalen *selebritis* und Fahmi Farezi, ein Trainer der morgendlichen Aerobic-Sendung *Primaraga* auf AN-TV, ist jeden Tag im Fernsehen zu sehen. Alle drei sind medial omnipräsent.

[394] Vergleichsstudien, *studi banding*, sind sehr beliebt. Auch die Lehrerinnen im KWK beklagten sich stark, dass sie zu wenig Geld zum Reisen hätten, um *studi banding* zu betreiben.

und die Reisekosten würde auch die Regierung übernehmen, aber ich bin noch unentschieden. Vielleicht warte ich noch ein paar Jahre und eröffne das Studio erst, wenn meine Tochter mit dem Studium fertig ist, dann hat sie auch gleich ein bisnis.*"*

(Interview 6. Februar 2002)

In wenigen Sätzen etabliert Nina hier nicht nur ihre vertrauten, geradezu freundschaftlichen Beziehungen zur lokalen politischen Spitze und zur Regierung in Form des indonesischen Konsulats, sondern dehnt ihr Beziehungs- und Erfahrungsnetzwerk über die nationale Grenze hinaus aus. Kurztrips nach Bangkok oder Singapur, ein mögliches neues Studio in Penang – Nina verkörpert den Inbegriff des modernen Lebensstils. Tanah Karo erscheint im Vergleich zu ihrem sonstigen Tätigkeitsfeld wie ein sehr, sehr kleiner und unwichtiger Punkt auf der Landkarte.

Ninas Kontakte zur nationalen Ebene reichen über den medialen Glamour hinaus: Während ihrer Ausbildung und in ihren Fortbildungen absolviert sie regelmäßig sportmedizinische Kurse bei Dr. Tobing und Dr. Sumosardjuno, unter dessen Aufsicht sie bei ihrer Ausbildung in Jakarta auch ihr Gewicht drastisch reduziert hat.[395] Für April 2002 hat Nina einen öffentlichen Vortrag von Dr. Tobing „für die *Ibus* der Hochebene", wie sie sich ausdrückte, geplant. Während der Sexualwissenschaftler Dr. Tobing beispielsweise den LeserInnen von *Kartini* als Briefkastenonkel für alle Fragen zum Thema Sex vertraut ist, ist der Sportmediziner Dr. Sumosardjono der Ansprechpartner für die LeserInnen der Print- und Onlineausgaben von Zeitschriften wie *Keluarga Sehat* (‚Die gesunde Familie'), *Gaya Hidup Sehat* (‚Die gesunde Lebensweise') etc. und wird auf der Homepage des Indonesischen Gesundheitsministeriums als Experte für Osteoporose geführt. Beide sind medial exponierte Experten aus dem Bereich der populären Aufbereitung von sport- und sexualmedizinischem Wissen. Nina erweitert den Assoziationshorizont so über den Glamourfaktor hinaus in Richtung Wissenschaft: Aerobic ist medizinisch relevant und sinnvoll und entspricht neusten wissenschaftli-

[395] Nina erzählte mir die Geschichte wie folgt: „‚Hier ist eine Waage – steig drauf!' sagte Dr. Sumosardjono zu mir. ‚Wie groß bist Du?' ‚1,55m'. ‚Und dann bist Du 56 kg schwer? Es sollten nur 46-47 kg sein!' sagte er. Ich antworte nichts. Er bringt mich in einen anderen Raum und misst mit einem Gerät mein Körperfett: tick – tick – tick – tick. Ich liege 15% über dem Ideal und bekomme den Auftrag, innerhalb der nächsten zwei Wochen 6 kg Gewicht zu verlieren, am besten durch Laufen. Also laufe ich jeden Tag 45 min., trinke nur noch Getränke mit Süßstoff und esse morgens Brötchen mit fettfreier Margarine und abends nur Tempeh oder Tofu. Also, nach zwei Wochen war ich 6 kg leichter und hatte nur noch einen Körperfettanteil von 5% – optimal! Hier in Tanah Karo habe ich dann aber wieder zugenommen. Wenn ich weniger als 49 kg wiege, sieht mein Gesicht einfach zu hager aus." (Interview 6. Februar 2002). Interessant ist hieran nicht nur die ausführliche Schilderung des persönlichen Kontakts mit Dr. Sumosardjono, sondern auch der sportmedizinische Blick, der den Körper in Zahlen erfasst, an einem Ideal misst und bewertet und dann konkrete Techniken zur Korrektur der Abweichung vermittelt. Ninas Körper ist das unmittelbare Resultat von Dr. Sumosardjono Intervention – medizinisch geprüft plus 2 kg Eigensinn.

chen Erkenntnissen, wie die akademischen Titel und die Bekanntheit der beiden garantieren. Selbstverständlich fällt der Glanz von Glamour und Wissenschaft nicht nur auf den Sport an sich, sondern auch auf Nina: Während andere Dr. Tobing oder Dr. Sumosardjuno aus alten Ausgaben von Zeitschriften kennen, die man gebraucht auf dem Markt kaufen kann, ist Nina persönlich mit ihnen bekannt.

Deutlich wird hier auch, dass aus Ninas Sicht Tanah Karo und seine Bewohnerinnen in ihrem Bewusstsein und ihren Praxen nicht mit der Stadt mithalten können. Die eigentlichen Entwicklungen und Trends finden außerhalb des Landkreises statt. Alles muss aus der Stadt, vor allem der Hauptstadt, geholt werden: Wissen, Praxis und Experten werden bemüht, um die Frauen im Landkreis aufzuklären, die die Bedeutung von Sport und Gesundheit immer noch nicht oder ganz falsch verstanden haben. Bei der Eröffnung eines Aerobic-Festivals am *Hotel Sibayak* sprach auch die Frau des Landrates, mit der Nina freundschaftlich verkehrt, ein paar Worte, nachdem man ihr bei dem Schritt auf die Bühne geholfen hatte, den sie aufgrund ihrer Leibesfülle nicht allein bewältigen konnte: „Aerobic", so rief die Ibu Bupati, „dient wie Sport allgemein der Gesundheit, und die Gesundheit ist wichtig für die Bevölkerung – auch für die Bevölkerung hier auf der Hochebene! Das Schöne am Aerobic ist zudem, dass man es auch allein machen kann, wenn man Musik hat. In diesem Sinne wünsche ich der Veranstaltung ein gutes Gelingen!" Applaus von allen Seiten, vor allem aus dem VIP-Zelt. Hier wird Aerobic wieder in den Dienst der Volksgesundheit gestellt, wie ursprünglich in der staatlichen Morgengymnastik angelegt, aber gleichzeitig in einem Kontext von Modernität zelebriert.

Während Dr. Tobing und Dr. Sumosardjuno auf nationaler Ebene die medizinische Unbedenklichkeit dieser Sportart garantieren, leistet Nina dies im Gegensatz zu anderen Trainerinnen auf lokaler Ebene:

> *„Als ich private Stunden bei Berti Tilarso nahm, waren die ärztlich begleitet. Ohne ärztliche Begleitung würde ich definitiv keine Stunden nehmen, denn viele Leute eröffnen heutzutage ein Studio und denken nicht darüber nach, welche körperlichen Schäden sie ihren Teilnehmerinnen zufügen können, wenn sie keine theoretischen Kenntnisse haben. Man kann sehr viele Schäden verursachen: Verkalkungen, Muskelübersäuerung, Gelenkschäden etc. Das heißt, dass man wirklich umfassende theoretische Kenntnisse haben muss."*
>
> (Interview 6. Februar 2002)

Das medizinische Wissen dient als Ausweis der eigenen Professionalität im Vergleich zu anderen Studios. Nina betont immer wieder, dass sie – angeblich im Gegensatz zu den anderen Trainerinnen – regelmäßig an Fortbildungen teilnimmt:

> *„Ich glaube, die anderen Trainerinnen in Tanah Karo haben eine andere Einstellung, die wollen nur Geld machen und dafür so wenig Aufwand wie möglich betreiben. Mir reicht*

es nicht, mir neues Wissen nur aus Zeitschriften oder von VCDs anzueignen. Die anderen sind eigentlich auch Mitglied bei PERSANI, aber die sind nicht aktiv, sondern Karteileichen.“

(Interview 6. Februar 2002)

Die Betonung der Notwendigkeit des professionellen Wissens impliziert auch die Kommerzialisierung: Aerobic alleine und ohne Anleitung zu Hause zu praktizieren, birgt nach Ninas Argumentation große gesundheitliche Risiken.

Für die Professionalität bürgt auch der Prozess der zunehmenden organisatorischen Etablierung von Aerobic auf nationaler Ebene: Die Aufnahme von Aerobic in die Nationalen Sportwettkämpfe *Pekan Olahraga Nasional* im Jahr 1999 stellt ihrer Meinung nach einen Meilenstein dar. Kürzlich hat sie in Medan zusammen mit anderen TrainerInnen den Verein indonesischer Fitness- und Aerobic-TrainerInnen (*Asosiasi Instruktor Aerobic Fitness Indonesia*, ASIAFI) gegründet, der das Marketing und Management von Aerobic professionalisieren und verbindliche Qualitätsstandards festschreiben will: „Es sollen nicht mehr ständig Studios eröffnet werden von Leuten ohne sportliche und medizinische Kenntnisse, ohne Ausbildung, ohne staatliche Genehmigung – das wollen wir verhindern“.[396] Außer Nina ist bisher niemand aus Tanah Karo Mitglied. Die Einbindung in überregionale Strukturen, die Etablierung auf nationaler Ebene, die qualitative Standardisierung des Sportes – all das verweist auf einen hohen Grad an Professionalität und Modernität. Nina verkörpert in Perfektion die moderne Mittelschicht.

6.3 Ambivalenter Konsum

„Ja, Schönheit hängt auch mit Geld zusammen. Aber das Geld ist nicht das Entscheidende, also auch entscheidend, aber nicht so sehr. Manchmal ist das mit den Leuten aus Medan so... die kaufen Make-up lieber als alles andere. In den Dörfern aber, weißt Du, da kaufen die sich lieber eine dicke Goldkette, so ist das, sie sind noch nicht so gut darin, Kosmetikprodukte zu kaufen, die teuer sind, die modern sind, weißt Du. Das kommt von der Stadt in das Dorf, das Denken in der Stadt ist einfach fortschrittlicher als das im Dorf. So ist das.“

(Arni, Interview 3. Dezember 2001)

Wie in Kapitel 2 erwähnt, wurde in Tanah Karo Reichtum traditionellerweise nicht durch Statussymbole visualisiert, sondern in Form von Goldschmuck und

[396] Jede private Bildungseinrichtung benötigt vom Bildungsministerium auf Provinzebene eine Genehmigung für Bildung außerhalb der staatlichen Schule (*pendidikan luar sekolah nasional, PLSN*), deren Beantragung im Allgemeinen viel Geduld und viel Geld erfordert. Nicht alle Studios werden mit staatlicher Genehmigung betrieben. Die Professionalisierung der Studios bzw. die Etablierung von Qualitätsstandards dient natürlich auch dem Zweck, der lokalen Konkurrenz das Leben schwer zu machen.

Landbesitz angelegt. Penny und Singarimbun, die in den 1960er Jahren den erstaunlichen landwirtschaftlichen Erfolg der Karo untersuchten, stellten fest, dass dieser unter anderem auf einer Tradition von Askese, Unternehmergeist und einem starken sozialen Druck gegenüber *conspicious consumption* beruhte (1967). Kipp bemerkt über die späten 1980er Jahre, dass „[m]any contemporary rural Karo who occupy rather simple if not drab looking houses can nonetheless amass considerable amounts of money when necessary for investment, education, and feasts" (1996:85). Der Besitz von Geld wird im Alltag nicht zur Schau gestellt, sondern ökonomisch oder sozial gewinnbringend investiert. Auch heute noch spielen – wie mehrfach erwähnt – Feste als Arenen der Repräsentation des eigenen Status sowohl für die GastgeberInnen als auch die Gäste eine große Rolle. Der während der ökonomischen Krise antizyklisch gestiegene Goldpreis hat viele Karo, die ihr Geld in Goldschmuck investiert hatten, sehr wohlhabend gemacht und zahlreiche GesprächspartnerInnen beklagten sich über die enorme Inflation in Bezug auf die Größe als auch die Anzahl der Feste.

Im Gegensatz zu Investitionen in Feste, Landbesitz oder Goldschmuck stellt der Konsum von körperbezogenen Produkten und Dienstleistungen durch Frauen eine Transformation der traditionellen Konsumstrukturen in doppelter Hinsicht dar: Zum einen tritt neben die Rolle von Frauen als den primären Produzentinnen des familiären Reichtums die Rolle von Konsumentinnen. Zum anderen wird Status zunehmend über eine geschlechtsspezifische und repräsentative Einbindung in die Konsumgesellschaft definiert. Diese Transformationen von Konsumpraxen und Geschlechterrollen verlaufen nicht ohne Spannungen und müssen von den ProtagonistInnen immer wieder argumentativ verteidigt werden. In den – teilweise sehr kritischen – Erzählungen über eigene und fremde Konsumpraxen wird deutlich, dass man das traditionelle Sparen inzwischen als kruden Materialismus versteht, den als exzessiv empfundenen Hedonismus moderner Konsumpraxen jedoch ebenfalls kritisiert. Wie verändert sich nun die Bedeutung von Arbeit und Konsum im Kontext moderner Weiblichkeit?

Wie bereits mehrfach erwähnt, definieren sich Karo-Frauen auch in Abgrenzung zu Frauen anderer Ethnien voller Stolz über ihre Fähigkeit zum Geldverdienen durch harte Arbeit. Nomi, Krankenschwester im örtlichen Gesundheitszentrum und Besitzerin des Studios *Nomis sanggar*, erklärte mir ausführlich, welche immense Bedeutung Arbeit und Sparsamkeit für sie als Karo-Frau haben:

> *„Weißt Du, Mama Leo, hier bei den Karo gibt es anders als bei den Javanern das Prinzip… also jetzt sind die Kinder ja noch klein, aber später, wenn ich Enkel habe, kann man den Unterschied dann sehen… meine Kinder haben als Erbe schon ein Haus, Mama Leo, ja – da kannst Du den Unterschied sehen. Man denkt immer schon an die Kinder und an die Enkel und deshalb kennen wir Karo auch kein Ausruhen, wir wollen immer mehr Geld verdienen* (cari uang)*, wir denken nicht an unsere Gesundheit, das Wichtigste ist, dass wir immer weiter arbeiten. Deshalb haben die Karo so viel Stress. Du kennst das Wort Stress, oder, Mama Leo? Viele leiden an Bluthochdruck,*

weil sie sich ständig Gedanken über ihren Besitz machen. Und dann denk mal an unsere Javanerinnen, ja, Mama Leo – das habe ich in Jakarta mit eigenen Augen gesehen, die sitzen einfach zu Hause herum und warten, dass der Ehemann nach Hause kommt. Das ist bei den Karo nicht so. Nimm' zum Beispiel mich, ich meine, ich helfe meinem Ehemann arbeiten, aber nicht, weil ich so materialistisch bin. Ich helfe meinem Mann, ich arbeite auch, ich mache den Haushalt. Das ist mein Prinzip. Im Haus sitzen und auf meinen Mann warten, weil sein Gehalt gerade reicht, aber am Ende des Monats ist dann kein Geld mehr übrig? So bin ich nicht! Was ist dann mit der Zukunft meiner Kinder? Mein Prinzip ist: wenn ich zwei Kinder habe, dann sollen die auch eine gute und hohe Schulbildung bekommen. Denn Kinder, die eine gute Ausbildung haben, nützen ja auch wieder uns, oder? Man kann auch nicht einem Kind eine gute Schulbildung und dem anderen keine geben. Oder wenn die Kinder mal zum Arzt müssen – will man dann erst den Geldverleiher fragen? Du weißt, was ich meine, oder, Mama Leo? So geht es langsam aufwärts, das ist mein Prinzip, Mama Leo: Ich bin noch jung, ich arbeite für meine Kinder."

(Interview 19. Juli 2001)

Nomi formuliert hier ihre kulturell begründete Fixierung auf das Geldverdienen, das bis über die Grenzen der körperlichen Leistungsfähigkeit hinaus geht. Unermüdliche Arbeit ohne Ausruhen dient allein dem Zweck, den eigenen Besitz langsam, aber stetig mit Blick auf die Zukunft der Kinder zu mehren. Hier wird gleichsam die Antithese zur Konsumorientierung der indonesischen Mittelschicht formuliert: Geld wird nicht ausgegeben, es wird nicht durch Annehmlichkeiten wie Freizeit, Reisen oder Shoppen in einen Status als moderne Frau transformiert. Geld, möglichst viel Geld, wird gespart bzw. in die Zukunft der Kinder investiert.[397] Die Javanerinnen, die angeblich einfach nur zu Hause herumsitzen, sind als ausschließlich konsumierende Frauen der kulturelle Gegenentwurf. Nomis Lebensstil orientiert sich am traditionellen Ideal der produzierenden Frau, das sie gleichzeitig gegen den Vorwurf des Materialismus verteidigt, da sie es für die Zukunft ihrer Kinder macht.[398]

Der Konsum von Kosmetik- und Hygieneartikeln und körperbezogenen Dienstleistungen ist, wie Nomis Erzählung auch deutlich macht, keine rein ökonomische Frage. Armut und Reichtum verteilen sich nicht entlang der Differenz

[397] Gleichzeitig findet sich in der Vorstellung zweier gut ausgebildeter und gesunder Kinder die Programmatik der indonesischen Familienplanungsbehörde wieder. Auch die Behauptung, dass sie ihrem Ehemann „helfe", bezieht sich auf die staatliche Vorstellung des Ehemannes als Ernährer. Auf diese Aspekte soll hier nicht näher eingegangen werden.

[398] Ihre dem Hedonismus abgeneigte Einstellung spiegelt sich zum Verdruss der bei ihr unterrichtenden Trainerinnen auch in der Art, wie sie ihr Studio führt: In anderen Studios, so meinte Eva, lägen Fitness-Zeitschriften aus, in denen man nach dem Training blättern könne, dort böten die Besitzerinnen den Teilnehmerinnen nach dem Kurs auch Säfte, manchmal sogar kleine Snacks an, die nicht viel kosten, aber eben das Studio attraktiver machten. Nomi aber hielte das alles für unnötig, sie wolle einfach kein Geld ausgeben.

Stadt/Land – hier sei an das Zitat von Kipp über die ökonomische Potenz von Karo auf dem Land erinnert (1996:85). Sich für Schönheit statt für Arbeit zu entscheiden, ist folglich eher eine Frage der Prioritätensetzung als der ökonomischen Situation. Juwita meint, dass „Frauen aus der Stadt keine Angst haben, viel Geld für Schönheit auszugeben, während Frauen vom Land ihr Geld lieber für Gold als für Schönheit ausgeben". Andere geben an, dass ihre Mutter, die in der Landwirtschaft arbeitet, an Schönheit kein Interesse habe, weil sie „lieber arbeitet" (Tiwi Patiwi) oder „lieber Geld für Gold ausgibt statt es in den *salon* zu tragen" (Juwita) oder „ihr Geld und die Arbeit auf dem Feld wichtiger ist" (Novita beru Ginting) oder „weil für sie nur von Bedeutung ist, sauber und gesund zu sein" (Nande Valda). Meine Frage, ob Karo-Frauen sich von anderen Frauen in Bezug auf Schönheit unterschieden, wurde – übrigens von Karo-Frauen selbst – klar bejaht: „Ja, es gibt große Unterschiede zu anderen Frauen! Karo-Frauen vergessen oft die Mode, weil sie so beschäftigt mit Geldverdienen sind. Frauen anderer Ethnien kümmern sich mehr um ihre Schönheit"[399] (Kerin).

In den Zitaten klingt eine deutliche Kritik an dieser Praxis als zu materialistisch und unmodern an. Karo-Frauen haben mit ihrer Fixierung auf Geld und Arbeit noch nicht verstanden, dass Schönheit und Mode für Frauen wichtig sind. Wie Arni im einleitenden Zitat formulierte, sind manche Frauen eben noch nicht so gut darin, Geld für Kosmetikprodukte statt für dicke Goldketten auszugeben. Frauen, die bei Festen sehr viel Goldschmuck tragen, werden häufig abschätzig als *etagere berjalan*, als wandelndes Schaufenster bezeichnet. Anders als eine Goldkette stehen gut gezupfte Augenbrauen, eine modische Frisur und ein gepflegter Teint nicht für eine Orientierung an materiellen Werten und deren plumper Zurschaustellung. Die Fähigkeit, Geld für ephemere Phänomene wie Schönheit auszugeben, bezeugt vielmehr die Orientierung am Ideal der Modernität, das den schönen weiblichen Körper impliziert. In dieser Perspektive treten die ökonomischen Strukturen, die den mit dem modernen Körper verbundenen Konsum erst ermöglichen, völlig in den Hintergrund. Im Gegensatz zu dem Erwerb von sehr handfesten Dingen wie Goldketten wirkt die durch Konsum produzierte Schönheit ideell. Beruhte die gesellschaftliche Anerkennung früher auf den Dingen, die man vorzeigen konnte, ist es jetzt die verkörperte Orientierung am Ideal der Modernität, die Anerkennung fordert.

[399] Der vermeintliche Materialismus wurde auch von Frauen anderer Herkunft mit der Kultur der Karo verknüpft. Mama Ryo, eine Toba Batak und Ibu Henni, eine Acehnesin, zwei stets sehr elegant und gepflegt auftretende Aerobic-Mitglieder, bejahten in einem Gespräch vehement die Unterschiede zwischen Frauen vom Land und aus der Stadt, nannten aber auch kulturelle Gründe. Sie erwähnten die angeblich materialistische Einstellung der Karo und meinten, dass Karo-Frauen es liebten, Kleidung und Goldschmuck zu besitzen und bei Festen auch vorzuzeigen, während die Frauen bei den Toba Batak oder in Aceh eher Bildung und einer guten Arbeit den Vorzug gäben. Sie selbst würden sich eigentlich nicht so gerne herausputzen, müssten sich aber, da sie nun mal in Berastagi lebten, an die örtlichen Gepflogenheiten halten.



Abb. 26: Rina wird in dem tarohken kujabu anakberu-*Ritual pro forma mit ihrem* impal *verheiratet, um drohendes Unglück abzuwenden. Ihre weiblichen Verwandten (ganz rechts ihre Mutter) verdienen lieber Geld, anstatt es in* salons *auszugeben.*

Werden traditionelle Konsumpraxen als materialistisch angesehen, gilt exzessiver Konsum jedoch als ebenfalls kritikwürdiger Luxus (*kemewahan*). Eva und Evi erläuterten mir, dass viele Indonesierinnen nach dem Motto ‚Hauptsache, etwas darstellen, auch wenn man dabei draufgeht' (*biar mati, asal stand*) leben würden:

> *„Für viele gilt hier das Motto* biar mati, asal stand. Stand *oder* stan *kommt, so erklärten sie, vom englischen* standing, *und es heißt eben, dass man etwas hermachen will, auch wenn man dabei draufgeht. So seien aber vor allem die JavanerInnen, das sehe man ja auch an deren Häusern, die hätten alle eine schicke Einrichtung, während die Häuser der Karo oft hässlich seien, weil sie alle Gold kauften. Manche Leute vergrüben ihr Gold auch im Feld, damit es niemand klaut oder findet. Neulich sei das Haus einer alten Frau abgebrannt und sie sei sofort hingerannt, um zu gucken, ob das vergrabene Gold noch da ist – war es auch, und da war der Brand dann nur noch halb so schlimm."*
>
> (Aufzeichnungen 2. Februar 2002)

Hier wird einerseits deutliche Kritik am Materialismus geübt, der sich in einer alleinigen Fokussierung aufs Geldverdienen äußert, und gleichzeitig eine obsessive Inszenierung des sozialen Status verurteilt. Ich möchte den Aspekt des überzogenen Konsums noch etwas genauer betrachten.

6.3.1 Zu viel Konsum

Das Gegenbild zu Nomi, die nur arbeitet und spart, bilden Frauen, die sich völlig dem körperbezogenen Konsum hingeben und auf Arbeit keinen Wert legen. Eines Nachmittags unterhielt ich mich mit Eva und Seri über Barta, eine gemeinsame Bekannte, die ab und zu bei Nomi unterrichtete: „Die einhellige Meinung war, dass Barta zu sehr nach oben strebt. Am besten sei die Einstellung *I am as I am*, wie Eva meinte, wenn man also nicht versuchen würde, sich als etwas Besseres darzustellen. Die Leute kennen sowieso den Status der Familie und die Ausbildung, Berastagi sei klein, da könne man niemandem etwas vormachen. Barta geht jede Woche mindestens einmal zum *salon* und lässt jedes Mal eine Haarkur machen. Sie hat auch kein Interesse an einer Ausbildung, an *skills*. Eva hat sie gefragt, ob sie nicht Aerobic *instructor* lernen wolle, aber dazu hätte sie keine Lust. Barta hat Aerobic nur aus einem Buch gelernt, aber damit kann man nur für Nomi arbeiten, die anderen würden schon eine richtige Ausbildung erwarten. Ich erwähnte, dass ich sie bei unserer ersten Begegnung auf der Rückfahrt vom Treffen der katholischen Jugend, als sie auf dem Beifahrersitz eines schicken Autos saß, aufgrund ihres glamourösen Aussehens auch für sehr reich gehalten habe. Eva meinte gleich zu Seri, dass das ja wieder typisch sei, dass sie sich nicht nach hinten setzen würde, sondern nach vorne und damit irgendwie etwas Höheres anstrebe! Aber es gefiele den Leuten halt nicht, wenn man mehr scheinen als sein wolle. Kein Wunder, dass sie keinen Freund hat und noch nicht verheiratet ist! Auch Männer mögen lieber das Ungekünstelte: *apa adanya*, *be yourself*, das ist ihr Motto und das sei auch gut so. Ihr sei unklar, warum Barta keine Ausbildung haben wolle. Sie hat angeblich kein Geld dafür, aber sie, Eva, hätte auch alles selber verdient. Die *instructor*-Ausbildung hat 1,5 Mio. Rupiah gekostet (heute kostet sie bei Nina 2,5 Mio. Rupiah), die hat sie gemacht, als sie im Monat nur 150.000 Rupiah verdient hat. Nach fünf Monaten sparen konnte sie schon anfangen. Und das könne Barta ja auch machen, immerhin habe sie genug Geld, um immer wieder in den *salon* zu gehen. Außerdem sei es auch peinlich, wenn man auf die Frage, was man arbeitet, gar nichts sagen könne. Wir alle müssen ja auch soziales Ansehen haben (*kita harus status juga*)!“ (Aufzeichnungen 30. Juli 2001).

Ebenso wie die Schilderung von Bartas Charakter zeigen die differenzierten Wertungen ihres Verhaltens durch Eva und Seri die auf lokaler Ebene relevanten Vorstellungen einer gelungenen Kombination von Produktion und Konsum. Nicht Bartas salon-Besuche oder die nur sporadische Tätigkeit als Aerobic-Lehrerin an sich stellen ein Problem dar – immerhin ist Eva selber Aerobic-Trainerin und Seri regelmäßige Teilnehmerin. Erst Bartas Weigerung, ihren Konsum mit ernsthafter Arbeit zu verbinden, lässt ihn in den Augen der anderen als exzessiv erscheinen. Statt zu arbeiten, ihr Geld zu sparen und es in eine solide Ausbildung als Aerobic-Trainerin zu investieren, verschleudert sie es bei *salon*-Besuchen. Barta konsumiert nur, sie produziert nicht. Ihre Realisierung moderner Weiblichkeit lässt nach lokalen Vorstellungen zu wünschen übrig, da Arbeit und

Konsum zu weit auseinanderklaffen: Der Schein darf sich nicht zu weit vom Sein entfernen, das *lifestyling* im Gerkeschen Sinne die lokalen Werte nicht in ihr Gegenteil verkehren. Eva zeigt mit ihrer Empörung über Bartas Lebensstil, dass auf lokaler Ebene sehr feine Sensoren für die Angemessenheit des *lifestylings* existieren, da die soziale Kontrolle in der Kleinstadt das Auftreten einer Frau in Relation zu harten Fakten wie ihrem sozialen Status und Bildungshintergrund abgleicht. *Lifestyling* darf die moderne Orientierung auf dem angemessenen sozialen Ort zum Ausdruck bringen, nicht aber über den eigentlichen Ort hinwegtäuschen. Die Behauptung eigener Authentizität – *be yourself!* –, die gleichzeitig Oberflächlichkeit und Hedonismus bei denjenigen behauptet, die an ihren Konsumpraxen gemessen über einem stehen, ist dabei ebenfalls ein Mittel der Distinktion. Beide Extreme handeln sich den Vorwurf des krassen Materialismus ein: Die Frauen vom Land denken nur an das Geldverdienen und an Goldschmuck und zeigen dadurch, dass sie das Ideal moderner Weiblichkeit oder sogar allgemeiner: das Ideal der Modernität nicht kennen bzw. sich nicht dafür interessieren. Exzessiver Konsum dagegen beweist einen Mangel an inneren Werten und kultureller Orientierung. Konsum soll innere Werte, die Verinnerlichung moderner Ideale ausdrücken und sie nicht ersetzen.

Besonders plastisch erläuterte aus ländlicher Perspektive Ros Malem die diffuse Gefahr, die in den neuen Konsum- und Körperpraxen liegt.

> „*Wenn man in den* salon *geht, weil man den Kopf massiert bekommen will, wird das ganz schnell zu einer Gewohnheit, wie zu einer Sucht. Der Körper braucht das dann, der ist schon verwöhnt und verweichlicht, der will nur massiert werden. Es ist zwar schön, wenn man nach der Arbeit massiert wird, aber auch gefährlich, denn dann muss man immer wieder in den* salon *und bittet zu Hause vielleicht auch schon die eigenen Kinder ‚Oh, bitte massiere mich doch!‘* Sind *salons* Orte, an denen man sich selbst verwöhnt? *Ich glaube ja. Ganz bestimmt. Das ist wirklich nicht gut.* Warum? *Weil es… weil man sich so schnell daran gewöhnt, weil der Kopf dann ohne Massage weh tut, aber auch, weil man dann immer Haarkuren, Gesichtsmasken und so braucht. Es ist nicht gut, wenn Menschen sich selbst verwöhnen. Ich lasse mir hier im KWK nicht so oft die Haare waschen, weil ich große Angst habe, dass ich mich zu sehr daran gewöhne. Hast Du das bei Elvina mitbekommen, Mama Leo? Sie hat sich jeden Tag zweimal den Kopf massieren lassen und jetzt, wo wir Praktikum machen, geht das nicht mehr. Und schon hat sie Kopfschmerzen! Ihr Kopf ist schon ganz verwöhnt. Das ist gefährlich.*“
>
> (Interview 10. Dezember 2001)

Im Konsum liegt eine Gefahr, die über ökonomische Aspekte hinausgeht und die ganze Person in Form von physischer Degeneration und körperlicher Abhängigkeit zu erfassen droht: Der Körper, die primäre Ressource der Arbeitsfähigkeit, läuft Gefahr zu verweichlichen und abhängig zu werden. Konsum muss deshalb immer durch Produktion balanciert werden.

Arbeit bleibt also auch in den Transformationsprozessen ein zentraler Aspekt der eigenen Identität, ihr Stellenwert muss angesichts des modernen Ideals einer schönen Frau mit entsprechenden Konsumpraxen jedoch neu definiert werden. Die Frauen der neuen Mittelschicht ringen folglich darum, die Balance zwischen Arbeit als traditionellem Konstituens von Geschlecht einerseits und körperbezogenen Konsumpraxen als modernem Konstituens von Geschlecht andererseits zu finden. Hier erklärt sich auch, warum der Konsum von Kosmetikprodukten mit dem Erwerb von Goldketten parallelisiert und der Besuch von Aerobic-Studios offiziell gesundheitlich begründet wird: All diese Aktivitäten stellen eine ernsthafte Investition in den eigenen Körper dar, eine Arbeit an sich selbst und keineswegs Zeitvertreib, *rekreasi*, Entspannung. Konsum wird gegen den Vorwurf des Luxus und des puren Hedonismus als moderne und rationale Form ökonomischer Investition formuliert und so als kulturell legitimen Zielen dienend gerechtfertigt.

Eine Frau, die auf lokaler Ebene genau diese Aspekte verkörpert und ein Gegenbild zu Nina darstellt, ist Lina Torong, die den ersten *sanggar* in Berastagi eröffnet hat. Im Gegensatz zu Nina ist Lina trotz ihrer beruflichen Unbeständigkeit sehr beliebt. Viele Frauen hatten mir im bewundernden Ton von Lina erzählt: Dass sie vielseitig, kreativ und mutig sei, aber eben auch schnell gelangweilt (*cepat bosan*) von ihren jeweiligen Unternehmungen. Sie hätte schon alles Mögliche gemacht und sei immer erfolgreich gewesen: Aerobic, *salon*, jetzt Kuchen... und viel gereist sei sie auch, bis nach Malaysia. Frühere Teilnehmerinnen erzählten mir mit Hochachtung, dass sie eine sehr gute Lehrerin gewesen sei. Alle priesen ihre ehrliche Geschäftstüchtigkeit und ihr *sosial yang tinggi*, ihr ausgeprägtes soziales Verantwortungsgefühl, obwohl sie in vielerlei Hinsicht gerade nicht dem Ideal einer guten Karo-Frau entspricht. Als ich sie schließlich besuchte, war ich fasziniert von ihrem Eigensinn, ihrer Lebhaftigkeit und Unabhängigkeit.

6.3.2 Eine Frau, die selbstständig sein will

Lina Torong ist 43 Jahre alt und betreibt heute ein sehr erfolgreiches Kuchen-Geschäft im Restaurant ihrer Familie an der Hauptstraße von Berastagi. Sie wurde 1959 als Tochter des Chefs der staatlichen Telefongesellschaft der Hochebene in eine wohlhabende Familie geboren. Lina heiratete 1979 und bekam mit 20 Jahren ihren ersten Sohn, der heute an der staatlichen Universität in Medan studiert. Als er vier war, starb ihr Mann. Sie ließ ihr Kind in der Obhut ihrer Familie zurück, um als Gymnastik-Lehrerin nach Malaysia zu gehen und lebte dann mehr als zehn Jahre allein:

> *„Eigentlich wollte ich nicht mehr heiraten, denn ich bin gerne frei* (bebas) *und reise gerne. Ich bin schon von Sabang bis Merauke gereist, war in Singapur, Malaysia und Bangkok.*[400] *Dann habe ich meinen jetzigen Ehemann kennen gelernt, einen sehr at-*

[400] Sabang ist die westlichste (Klein)Stadt Indonesiens auf der Insel Pulau Weh vor Aceh, Merauke liegt in Papua, das die östlichste Provinz der Nation darstellt. „Von Sabang bis Merauke" ist

traktiven Mann, der arbeitet eigentlich in Pekanbaru, ist aber momentan auf Besuch da. Das ist einer, der mich versteht. Mit einem Mann, der immer eifersüchtig ist, kann ich nichts anfangen, er muss mir schon meine Freiheiten lassen. Wenn ich verreisen will, muss er ‚Aber bitte sehr!' sagen, sonst klappt es mit mir nicht. Ich habe immer Lust auf neue Erfahrungen!"

(Interview 23. November 2001)

Die Kinder, die sie mit ihrem zweiten Mann hat, sind heute zehn und acht Jahre alt, das jüngste Kind, ein Adoptivkind, ist neun Monate alt. Während unseres Gespräches tanzt sie mir mehrere Tänze vor, die sie selber entwickelt hat. Sie sind stark vom Ballett beeinflusst, wie man an der Kopfhaltung und dem gesamten Stil, der weniger sportlich als auf Ausdruck angelegt ist, erkennen kann. Um zu zeigen, wie gelenkig sie noch ist, setzt sie sich auf einen Stuhl und zieht zu meinem Erstaunen ihre Beine abwechselnd hinter ihren Kopf. Neben ihrem *sanggar*, mit dem sie mehrfach umgezogen ist, hatte sie auch einen *salon*. Schließlich hat sie ein Catering-Unternehmen aufgemacht und heute backt sie professionell Kuchen. In unserem Gespräch wird schnell klar, dass sie weder von Aerobic als Sport noch von den Trainerinnen etwas hält. Gymnastik, so meint sie, war auch viel besser, weil es den Körper formt. Sie äfft mehrmals Aerobic mit Uh! Ah!-Schreien nach. Das scheint ihr wirklich überhaupt nicht zu gefallen. Aber Tanah Karo, so meint sie, hinkt halt eben völlig hinterher, was Schönheit angeht:

„Nina und Nomi haben beide bei mir gelernt, aber niemand muss sich wundern, wenn nur so wenige zu Nomi kommen, denn Nomi ist einfach zu dick. Wie kann man ein Vorbild sein, wenn man selber so dick ist? Außerdem mangelt es den heutigen Studios an der Service-Einstellung: Ich hatte früher immer Saft für meine Schülerinnen[401] *bereitgestellt, ab und zu gratis Getränke ausgegeben, und jede durfte einmal im Monat ins Dampfbad* (mandi uap)*, das ich extra aus Singapur importiert habe. Dazu habe ich Kräuter angeboten, mit denen man den Körper abreiben kann. Du musst wissen, dass der Schüler König ist! Das ist auch heute im Geschäft so: wenn eine 20 Küchlein kauft, dann gebe ich 1-2 Küchlein als Rabatt, damit die Kundin zufrieden ist. Am nächsten Tag kommt sie dann wieder und ich bin auch zufrieden. Das fehlt heute, diese Einstellung, dass man den Schülern auch etwas bieten muss. Heute wollen die Leute nur das Geld haben. Ich werde heute noch häufig gefragt, ob ich nicht mal unterrichten will, aber ich lehne immer ab, denn ich habe Angst, dass Nomis Mitglieder sofort abtrünnig werden, wenn ich dort einmal unterrichtete."*

(Interview 23. November 2001)

auch auf nationaler Ebene eine poetische Formulierung für den gesamten Archipel, mit der gleichzeitig der politische Anspruch auf die immer wieder abtrünnigen Provinzen Aceh und Papua angemeldet wird.

401 Sie sagt nie wie die anderen ‚Mitglieder' (*anggota*), sondern immer ‚Schülerinnen' (*murid*).

Früher hat sie angeblich an drei Tagen in der Woche unterrichtet, dann aber immer pro Tag sieben Stunden. Das erscheint mir etwas viel, aber sie meinte auch, dass sie ca. 200-300 Mitglieder gehabt hätte.[402] Sie hätte wahrscheinlich einfach eine Art, mit den Leuten umzugehen, die die anderen mögen. Es müssen immer beide Seiten zufrieden sein! Vor allem, und das sei das Wichtigste, müssten soziale Unterschiede bei Gymnastik vor der Tür bleiben. Das ist das erste Prinzip!

Lina verteidigt die aus ihrer Sicht wahren Werte des Aerobic, die explizit außerhalb seiner Kommerzialisierung und Vereinnahmung für das *lifestyling* der Mittelschicht liegen. Aerobic sollte ernsthaft und der ‚wahren' Ziele zuliebe betrieben werden und nicht zur Förderung des eigenen Status missbraucht werden. Aerobic als Mittel der sozialen Distinktion ist ein Gedanke, den sie zutiefst missbilligt: Im *sanggar* waren alle gleich.

Es ist eine Paradoxie des Transformationsprozesses, dass durch die Orientierung am modernen Ideal weiblicher Schönheit eine zunehmende Einbindung in die Konsumgesellschaft erfolgt, diese Orientierung jedoch im Gegensatz zu früher als nicht-materialistisch interpretiert wird, da sie als der Modernität verpflichtet angesehen wird. Traditioneller Konsum wird mit dem ewigen Streben nach Land, Immobilien oder Gold als Materialismus kritisiert, während das Streben nach Schönheit und Modernität einen ideellen Wert darstellt, hinter dem die ökonomischen Aspekte zurücktreten. Zu viel Konsum dagegen, der nicht mit Produktivität ausbalanciert wird, löst kritische Diskussionen aus. Nur zu konsumieren, zu viel in den *salon* zu laufen und gar keine Ausbildung anzustreben wie Barta, gilt ebenfalls als materialistisch.

Konsum dient vor dem Hintergrund der Polarisierung von Frauen in einerseits ‚Frauen aus der Stadt' und andererseits ‚Frauen vom Land' der sozialen Distinktion im Sinne eines *lifestyling*. Nicht (nur) die ökonomischen Ressourcen sind für die Partizipation am Lebensstil der Mittelklasse ausschlaggebend, sondern vor allem Wissen, das Distinktion durch Konsum ermöglicht. (Fast) alle kaufen gerne auf dem Gebrauchtmarkt ein, aber sie verlassen ihn mit Kleidung, die die einen eindeutig als Frauen vom Land mit einem schlechten Geschmack und die anderen als Frauen aus der Stadt mit einem guten Geschmack erkennbar werden lässt.

---

[402] Meine Freundin Rina erzählte mir später, dass sie früher auch bei Lina Aerobic gemacht habe und die Zahl von 200-300 Schülern übertrieben sei. Es seien ca. 50-60 gewesen und sie hätte auch höchstens dreimal am Tag unterrichtet, nicht siebenmal, wie sie erzählt hat. Eva wies mich auch freundlich darauf hin, dass Lina manchmal etwas übertreiben würde. Lina sei eine wirklich gute Lehrerin gewesen, wenn sie Lust gehabt hätte – wenn nicht, dann sei sie eben auch zu spät oder gar nicht gekommen.

7 Männer, Frauen und Plastikfrauen

„Ich will später heiraten und schwanger werden. Dann verlässt mein Mann mich und ich gehe mit meinem Kind nach London, um ein berühmtes Model zu werden."

(Yulin, Interview 19. Oktober 2001)

In diesem Kapitel soll diskutiert werden, in welchen Bezug lokale Akteurinnen Schönheit als soziale Praxis zu unterschiedlichen Diskursen von Weiblichkeit und Modernität setzen und welche Konsequenzen sich daraus für das Geschlechterverhältnis ergeben. Wie in Kapitel 3 erläutert, ist auf lokaler Ebene eine Vielfalt von in sich wiederum nicht monolithischen Diskursen von Bedeutung: Der als traditionell angesehene, sich auf das *adat* beziehende Geschlechterdiskurs, in dem die Patrilinearität Männer und Frauen in ein hierarchisches Verhältnis zueinander setzt, die nationalstaatliche Propagierung der Frau als *Ibu*, die das *kodrat wanita*, die natürliche Bestimmung der Frau zu erfüllen hat, aber auch Partnerin in der Entwicklung des Landes sein soll, die feminine, konsumorientierte Weiblichkeit von Frauen aus der Werbung und aus Frauenzeitschriften, sowie die medial vermittelten Bilder westlicher Weiblichkeit, die sich vor allem durch sexuelle Freiheit und moralische Regellosigkeit definiert. Abgesehen von diesen geschlechtsspezifischen Diskursen ist auch das nationale Thema von Entwicklung und Fortschritt von Bedeutung. Die Idee der ökonomischen und sozialen Modernisierung der Nation

durch die (Selbst)modernisierung ihrer BürgerInnen, die sich um die Aspekte Rationalität, Effizienz und Ordnung kristallisiert, ist eine machtvolle Ressource, um auf lokaler Ebene für mehr Handlungsfähigkeit zu argumentieren. Die lokale Attraktivität der Idee von Fortschritt und Modernität hat sich bereits in der Schilderung der Imaginationen von Frauen aus der Stadt und Frauen vom Land als geographischer Formulierung sozialer Differenz erwiesen. Das Bild der Frau aus der Stadt amalgamiert verschiedene Aspekte dieser Diskurse zu einer lokalen geschlechtsspezifischen Modernität, die sich um die Aspekte Arbeit-Erfahrung-Mobilität-Schönheit kristallisiert. Schönheit als soziale Praxis entfaltet ihre Wirkung dabei in zwei Richtungen: Sie ist einerseits – wie im vorigen Kapitel ausgeführt – als Mittel der sozialen Distinktion von Bedeutung, aber auch eine Strategie im Ringen um eine Erweiterung der eigenen Handlungsfähigkeit im Kontext lokaler Geschlechterverhältnisse.

Diente das vorherige Kapitel dazu, die Einbindung in konkrete Konsumpraxen vor dem Hintergrund der sozialen Differenzierung der indonesischen Gesellschaft zu diskutieren, so soll hier der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung modernen Körperpraxen im Kontext der lokalen Geschlechterverhältnisse zukommt. Distinktion durch Schönheit, durch *lifestyling*, adressiert in zwar geschlechtsspezifisch formulierter, aber letztendlich vom Geschlecht absehender Form die sozialen Unterschiede gegenüber der unter einem selbst vermuteten sozialen Schicht. Die Adressaten einer erweiterten weiblichen Handlungsfähigkeit durch einen Rekurs auf Ideale moderner Weiblichkeit sind im Gegensatz dazu primär Männer.

7.1 Modernisierte Geschlechterbeziehungen

Wie lassen sich moderne Körperpraxen vor dem Hintergrund der lokalen Geschlechterverhältnisse verstehen? Mich interessiert in diesem Kapitel vor allem, wie nationale Diskurse über die schöne und feminine moderne Frau lokal rezipiert und in eine größere Handlungsfähigkeit umgesetzt werden. Die bereits geschilderte Heterogenität der Lebensformen von Frauen resultiert in ebenso unterschiedlichen Aneignungen.

Ich werde mich zunächst mit den Schülerinnen des KWK beschäftigen, die sich vor allem mit den durch das *adat* strukturierten Rollen von Frauen und Männern auseinandersetzen. Für sie stellt der Diskurs von Modernität eine Möglichkeit dar, die lokalen Geschlechterverhältnisse und insbesondere die geschlechtliche Arbeitsteilung kritisieren zu können. Anschließend wende ich mich den Frauen der Mittelschicht zu, die zu der Kategorie ‚Frauen aus der Stadt' gezählt werden können. Welche Wirkung entfalten hier die Diskurse einer geschlechtsspezifischen Modernität? Während die Schülerinnen des KWK, wie herausgearbeitet wurde, Schönheit vor allem als ökonomische Perspektive begreifen und ein eher funktionales Verhältnis zu modernen Körperpraxen pflegen, verstehen die Frauen aus der

Stadt Schönheit als Realisierung moderner Weiblichkeit, aus der sie den Anspruch auf eine partnerschaftliche Ehe ableiten. In beiden Fällen wird mich interessieren, wie die kulturelle Vorstellung von Männlichkeit relational zu diesen modernen Konzepten von Weiblichkeit entworfen wird.

In einem letzten Schritt werde ich die Rolle von *waria* in diesem Transformationsprozess diskutieren. *Waria* arbeiten in *salons*, treiben Aerobic, organisieren Schönheitswettbewerbe und befinden sich damit im Zentrum moderner Weiblichkeit. Ihr überzeugender Auftritt als Frauen hängt zudem von der perfekten Beherrschung moderner Körperpraxen ab. In der ethnologischen Literatur wurde die geschlechtliche Subjektivität von *waria* bisher vor allem in Relation zu Männlichkeit diskutiert (Boellstorff 2004; 2007:78ff). Mich interessiert hier jedoch, wie sich die durch moderne Körperpraxen inszenierte Femininität von *waria* zu moderner Weiblichkeit verhält. Die scherzhaften Selbstbezeichnungen als *wanita palsu* (‚falsche Frau') oder *wanita plastik* (‚Plastikfrau') weisen darauf hin, dass sich im Bereich transgender die Performanz und Ambivalenz von moderner Weiblichkeit gewinnbringend diskutieren lässt. Ihre sorgfältig inszenierte, glamouröse Femininität und ihre weithin anerkannten Fähigkeiten als Schönheitsspezialistinnen in Kombination mit ihrem nach lokalen Standards moralisch transgressivem Verhalten erlauben eine interessante Perspektive auf die Transformationen in den Geschlechterbeziehungen und auf moderne indonesische Weiblichkeit.

7.1.1 Faule Männer, fleißige Frauen

Der nachfolgende Eintrag aus meinen Aufzeichnungen gibt einen Eindruck von der Vehemenz, mit der Fragen der Geschlechterverhältnisse und der eigenen Handlungsfähigkeit unter den Schülerinnen des KWK diskutiert werden:

> *„Pastorin Rosmalia unterrichtet Bibelkunde im KWK. Wir lesen Galater 3,26-28: ‚Denn durch den Glauben seid ihr alle Gottes Kinder in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid alle einer in Jesus Christus.'*[403]
>
> *Pastorin Rosmalia fragt: Sind Eure Eltern auf dem Dorf gleich oder verschieden? Wer arbeitet mehr, die Ibu oder der Bapak? Die Ibu! Und wo ist der Bapak? Im Café! Wie lange? Bis es schließt. War er tagsüber mit auf dem Feld? Manchmal, ganz selten. Also sehen wir: bei den Karo sind Männer und Frauen sehr verschieden, aber was steht höher: Die Bibel oder das* adat *der Karo? Eigentlich die Bibel! Jetzt werden Gruppen gebildet. Wir sollen die Eigenschaften von Männern und Frauen aufschreiben. Ich bin in*

[403] Alle folgenden Bibelzitate stammen aus der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1975.

einer Gruppe mit Dormalila, Nelly, Lismer und Arni[404]*. Wir setzen uns in den Innenhof und es geht los:*

Als erstes kommt von Arni der Vorschlag, Frauen seien lembut *(zart, weich), sie schaut mich um Bestätigung heischend an und ich mache den Fehler, sie zu fragen, ob sie oder die Frauen, die auf das Feld gehen, tatsächlich zart seien. Jetzt trauen sie sich nicht mehr so richtig,* lembut *aufzuschreiben. Ich halte mich im Folgenden zurück und es wird besser. Als ich sage, dass ich ja eigentlich gar nicht weiß, wie es hier so mit den Männern und Frauen ist, wird es mir bereitwillig erklärt. Arni meint, dass Frauen keine Gewalt mögen. Nelly: Sobald es ein Problem gibt, fangen Frauen an zu weinen. Arni: Frauen besitzen ein weiches Herz, aber auch nicht nur weich, um meine eventuelle Kritik aufzufangen. Lismer: Sie sind voller Nächstenliebe. Es wird aber eingewandt, dass Männer die als Christen auch hätten, aber, so Lismers Vorschlag: Frauen haben mehr als Männer. Arni schlägt Mütterlichkeit vor, Frauen haben eine wirklich ausgeprägte Mütterlichkeit. Sie erläutert, dass das doch klar sei: Wer würde sich um die Kinder kümmern, wenn der Mann morgens einfach ins Café geht? Genau, wir Frauen! Männer haben, sobald sie im Café sind, die Familie schon vergessen und wollen von deren Problemen nichts mehr wissen, sie lassen dort die Beine baumeln. Nelly: Frauen haben eine große Fähigkeit zum Mitgefühl, viel größer als das der Männer. Arni: Und ein soziales Gewissen. So richtig zufrieden sind sie nicht mit ihrer Sammlung, auf dem Zettel steht auch noch nichts. Arni schlägt vor, mit den Männern weiter zu machen und sagt gleich: Dickköpfig. Nelly: Sie wollen immer bestimmen, aber sich selber keinen Regeln beugen. Arni: Männer wollen befehlen und haben einen starken Willen. Dormalila: Sie haben ein grobes Wesen. Nelly: Sie schweigen lieber, anstatt zu reden, aber dem wird widersprochen: Im Café reden sie ja den ganzen Tag, nur zu Hause nicht. Nelly: Sie sind sehr aufbrausend. Allgemeine Zustimmung.*

Jetzt soll Nelly alles aufschreiben und als erstes kommt doch ‚zart' auf die Liste. Männer wollen über den Frauen stehen, wollen sich nicht unterordnen, wollen Frauen beherrschen und sich selber keinen Regeln fügen. Wie ist das in Deutschland? Wollen die Frauen da über den Männern stehen? Ich antworte vorsichtig, dass viele eher gleich sein wollen und Nelly und Arni meinen, dass das hier inzwischen auch so sei. Dormalila: Frauen haben ein viel größeres Einfühlungsvermögen und einen Hang zu schönen Dingen, Frauen lieben Schönheit. Sie schlägt noch Sauberkeit vor, aber das wird unter Schönheit subsumiert. Arni: Frauen machen gerne Hausarbeit und ergänzt noch: am liebsten nur Hausarbeit. Nelly: Männer ruhen sich lieber aus als zu arbeiten. Arni: Die Frauen gehen aufs Feld, der Mann lässt zu Hause die Beine baumeln, und wenn die Frau zurückkommt, muss sie kochen. Dormalila: Frauen sind neidischer als Männer. Lismer: Männer trinken gerne zu viel Alkohol und rauchen immer. Arni: Ihr Charakter ist von schwerer Verschwendungssucht gekennzeichnet. Erst trinken sie Kaffee, dann

[404] Die vier Schülerinnen sind zwischen 17 und 20 Jahre alt und kommen alle vom Dorf. Dormalila war die einzige islamische Schülerin in dieser Klasse und schied nach 2 Monaten vorzeitig aus.

Alkohol, dann Tee mit Zucker[405] *und dann zocken sie auch noch und schon ist das Geld weg. Mir wird sofort erklärt, dass Männer auch Häuser verspielen, Land und manchmal auch ihre Ehefrauen, wenn die attraktiv sind. Frauen werden immer erniedrigt: ‚Ach, Du bist bloß ein Mädchen, Du darfst das nicht!' Aber sie wollen jetzt gleich sein mit den Männern."*

(Aufzeichnungen 30. August 2001)

In dieser Szene entfaltet sich der Hintergrund, vor dem moderne Weiblichkeit ihre Relevanz gewinnt. Obwohl sie reichen Stoff für eine ausführliche Diskussion der weiblichen Perspektive auf die ländlichen Geschlechterverhältnisse im Allgemeinen darstellt, möchte ich meine Interpretation hier auf die Frage fokussieren, welche Funktion der Diskurs von moderner Weiblichkeit für die Schülerinnen hat.

Grundsätzlich lässt sich konstatieren, dass Frauen zwar nicht nur, aber weit überwiegend positive Eigenschaften besitzen, Männer dagegen so gut wie keine.[406] Eine zentrale Rolle spielt die geschlechtliche Arbeitsteilung: Frauen übernehmen die Verantwortung für das ökonomische Wohlergehen der Familie, indem sie arbeiten, während Männer nur im Café sitzen und das von ihrer Frau erwirtschaftete Geld auch noch für Alkohol, Zigaretten und Glücksspiel verjubeln. Nesly berichtete, dass ihr Vater jeden Morgen um 5:00 Uhr aufstehe und sofort in das Kaffeehaus gehe, um bis abends dort zu bleiben – eine Mitteilung, die Gloria, eine Waise, zu der erstaunt-ablehnenden Bemerkung „Nein! So sind die Kerle, ja?" veranlasste. Die Faulheit von Männern, ihre ökonomische und soziale Unproduktivität ist ein beständiges Thema. Auf meine Frage, wie sie sich ihren zukünftigen Mann wünschten, antworteten alle Schülerinnen wie aus der Pistole geschossen als erstes: „Nicht faul sein! Er soll arbeiten wollen!".[407]

---

405 Obwohl auch Frauen nicht auf den Gedanken kämen, ungesüßten Tee zu trinken, gilt süßer Tee der hohen Preise für Zucker wegen als luxuriöses Getränk. Süßer Tee wird im Haus nur bei Besuchen gereicht, ansonsten trinkt man abgekochtes Wasser.

406 In Bezug auf Männer lassen sich nur drei von insgesamt knapp 70 Stichworten aller Arbeitsgruppen als eindeutig positiv verstehen: Männer können beschützen, sind mutig und sind stark. Elf Beschreibungen sind deskriptiv (Männer tragen oft Schnurrbärte, haben eine tiefe Stimme etc.). Den Schülerinnen mangelt es jedoch nicht an Selbstkritik: Frauen sind eben auch weinerlich, geschwätzig, leicht gekränkt, schnell neidisch etc. Vor allem aber sind sie sauber und ordentlich, mitfühlend, arbeitsam, liebevoll, strebsam, verantwortungsbewusst und lernen gerne. Fasst man die Unterschiede zwischen den Geschlechtern zusammen, so ergibt sich an zentralen Punkten ein Bild tief greifender Differenz. Männer wollen bestimmen, herrschen und sich keinen Regeln fügen. Sie verlangen, geehrt und bedient zu werden, Frauen dagegen wünschen sich von ihrem Umfeld Lob und Schmeicheleien. Männer sind aufbrausend, cholerisch und gewalttätig, während Frauen über eine große Empfindungsfähigkeit verfügen, sie sind voller Nächstenliebe, Mutterliebe und Mitgefühl. In Bezug auf Liebe sind Frauen zu tiefen Gefühlen fähig, während Männer Playboys sind und gerne mit Frauen spielen.

407 Ich wurde regelmäßig bei verschiedenen Anlässen von mir fremden jungen Frauen auf dieses Thema angesprochen: „Bei dem Fest der katholischen Jugend sprach mich heute Morgen eine 20jährige junge Frau an und erzählte mir dann gleich, dass sie Indonesien und vor allem die Karo-Kultur nicht mögen würde. Sie fände erstens vier Jahreszeiten besser und vor allem hätte sie

Die auch jenseits der Arbeitsteilung als ungerecht empfundene Situation von Frauen spielt in Bibelkunde eine große Rolle. Während Pastorin Rosmalia die Bibel feministisch interpretiert und sich, wie später in 7.1.2 ausgeführt, gegen die Bezeichnung von Frauen als Ware, als *tukorku* (K, ‚was ich mir gekauft habe'), argumentiert, vertritt Pastorin Jenni eine konservativ zu nennende Auslegung der Bibel. Eines Tages lesen wir unter ihrer Anleitung in Bibelkunde Prediger 11,9-10: „So freue Dich, Jüngling, Deiner Jugend und laß dein Herz guter Dinge sein in deinen jungen Tagen. Tu, was dein Herz gelüstet und deinen Augen gefällt, aber wisse, daß dich Gott um alles vor Gericht ziehen wird. Laß den Unmut fern sein von Deinem Herzen und halte fern das Übel von deinem Leibe; denn Kindheit und Jugend sind eitel". Das sei doch, so Pastorin Jenni, ein Anlass zu großer Freude, oder? Uns wird die Freiheit geschenkt, zu tun und zu lassen, was wir wollen!

„Wir sollen uns nicht sorgen: wenn andere schöne Kleider haben und wir nur zum Gebrauchtmarkt gehen können, dann gehen wir eben zum Gebrauchtmarkt. Wenn andere ein Auto haben und wir nur ein Fahrrad, dann sagen wir, dass es praktischer ist, wenn man nicht Öl und Benzin kaufen muss. Wenn andere einen Freund haben und wir nicht, dann heulen wir nicht, sondern warten, bis wir auch einen haben… Und wenn alle anderen schön sind und wir hässlich, dann sehen wir, dass das auch eine Gabe von Gott ist. Was macht uns schön, fragt sie? Die Schülerinnen antworten sofort im Chor: ‚Sauberkeit, Ordnung, Fröhlichkeit!' Ja, aber auch das Haar, so fügt Jenni hinzu, sei wichtig: hätte man ein kleines Gesicht und würde sich viele Locken machen, wirkt das Gesicht noch kleiner, hat man ein breites, sollte man keine glatten Haare tragen, dann wirkt es sofort hässlich. Also: Wir dürfen machen, was wir wollen, aber wir müssen unser Herz fragen, was es wirklich will. Was ist das Schlüsselwort in der Bibelstelle? Gott wird uns richten! Wie fühlen wir uns, wenn wir das über die Jugend lesen? Elvianti antwortet: ‚Zufrieden fühlen wir uns, denn Gott gibt uns Freiheit.' Sie fragt nach weiteren Reaktionen und Yulin meldet sich. Sie redet sehr schnell und so, als hätte sie das innerlich lange vorbereitet: ‚Ich bin sehr traurig, wenn ich das lese, denn als Mädchen kann ich nicht machen, was ich will. Wenn ich zum Beispiel in einem Minirock die Straße entlang gehe, pfeifen die Männer mir nach und fassen mich vielleicht sogar an. Ich bin nicht gerne ein junges Mädchen, denn da erlebt man viel Gewalt. So ist es doch, Ibu!' Totenstille im Raum, dann nervöses Geraune unter den Schülerinnen. Pastorin Jenni wirkt konsterniert und geht auf Yulins Beitrag nicht ein. Weitere Reaktionen? ‚Ich bin auch zufrieden, wenn ich das lese, denn Gott gibt uns auch Grenzen' antwortet Pana. Einige Minuten später kommt Jenni auf das Thema zurück: Wir sollen mit unseren Wünschen immer nah beim Herrn bleiben! Das könne man besonders gut an Yulins Beispiel sehen,

keine Lust, so wie ihre Mutter später auch mal ihren Ehemann bedienen zu müssen. Ihre Mutter arbeite von 7:00-18:00 Uhr auf den Feldern, komme zurück und dann fordere ihr Vater auch noch Geld für Tee und Kaffee. Das würde sie nicht machen wollen, sie fände es besser so wie in Europa, wo beide arbeiten würden!" (Aufzeichnungen 7. Mai 2001)

denn wären die Männer nahe bei Gott, hätten sie nicht so schlechte Gedanken, sondern freuten sich einfach, dass es so ein hübsches Mädchen gibt, sie würden einfach nur schauen und genießen.“

(Aufzeichnungen 22. August 2001)

Yulins aufmüpfige Kritik an den sozialen Verhältnissen wird in ein Problem individueller Frömmigkeit der Männer uminterpretiert. Die Schülerinnen werden aufgefordert, sich nicht über die ökonomischen und sozialen Verhältnisse zu beklagen oder sie gar ändern zu wollen, sondern sich zu fügen und mit dem zu bescheiden, was sie haben. Die Aussage der Bibelstelle, in der die angebliche Freiheit der Jugend durch Gottes drohende Präsenz relativiert wird, lässt sich, wenn man Pastorin Jennis Argumentation folgt, auf die Geschlechterverhältnisse übertragen: Die Freiheit der Schülerinnen findet ihre Grenzen in der Hegemonie der Männer, gegen die kein Auflehnen, nur ein demütiges Arrangieren hilft. Ihre Wünsche sollen nah beim Herrn bleiben, der diese Verhältnisse offensichtlich billigt. Auch in Ibu Gintings Erläuterungen zu gutem Benehmen half gegen Männer nur ständige Wachsamkeit. Eine weibliche Handlungsfähigkeit in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse existiert nicht. Nur die Haare, die kann man verändern.

Um diesen zwar kulturell legitimierten, aber zunehmend als ungerecht empfundenen Geschlechterverhältnissen etwas entgegenzusetzen, greifen Frauen zur Erweiterung der eigenen Handlungsfähigkeit verstärkt auf nationale Diskurse der Entwicklung und des Fortschritts zurück. Die relational zur Charakterisierung der Männer entworfene Darstellung von Frauen lässt sich als etwas widersprüchliche Mischung von Zuschreibungen unterschiedlicher Provenienz lesen: Frauen lieben es einerseits, hart zu arbeiten und erledigen die ganze Feldarbeit, sie sind aber andererseits zart und weich und wollen am liebsten (nur) Hausarbeit machen. Sie sind sehr emotional und zeigen durch ihren Hang zu Neid, Eifersucht, Klatsch und Tratsch sozial potentiell destruktive Züge, beweisen aber – da sind sich alle Gruppen einig – insgesamt ein sehr großes Verantwortungsgefühl. Diese Mischung aus Attributen von Weiblichkeit verweist auf die Ambivalenz, mit der Schülerinnen der Frage der Geschlechterverhältnisse gegenüber stehen. Stereotype von moderner Weiblichkeit als Femininität im Sinne des *kodrat wanita* stehen neben der hohen kulturellen Wertschätzung der Arbeit von Frauen. Wie interpretieren die Schülerinnen moderne Weiblichkeit vor dem geschilderten Hintergrund?

Wie eingangs erläutert, sahen die meisten Schülerinnen Schönheit als eine Notwendigkeit im Kontext von moderner Arbeit in der Stadt und nicht primär als Ausdruck ‚wahrer' Weiblichkeit. Auf meine Frage, welche Frauen sich für Schönheit interessierten, antworteten sie: „Ich glaube, Frauen, die sich für Schönheit interessieren, sind Frauen, die modern sind. Sie haben genug Zeit, um sich zu pflegen, weil sie z.B. in einem Büro arbeiten“ (Elvianti, Interview 11. Dezember 2001). Und Sempurna ergänzt: „Nicht alle Frauen interessieren sich für Schönheit. Die, die eine Arbeit haben, die eben auch das Thema Schönheit einschließt, so wie

eine Sekretärin oder eine Staatsangestellte, die interessante Fähigkeiten besitzen, die brauchen auch Schönheit“ (Interview 11. Dezember 2001). Die Funktionalität von Schönheit im Kontext von Arbeit wird vor allem dadurch deutlich, dass alle Schülerinnen dezidiert erklären, dass Frauen vom Land Schönheit nicht brauchen: „Also, wir im Dorf: Wir gehen aufs Feld und scheren uns nicht um Schönheit“ (Nesly, Interview 11. Dezember 2001).[408] Eine arbeitende Frau hat andere Sorgen als ihr Haar.

In Kapitel 5.2 wurde bereits deutlich, dass die Schülerinnen im KWK sich die Praxen des modernen Körpers, in denen sie unterrichtet werden, sehr sparsam und teilweise nur auf Druck von Bapak Lukas aneignen. Nur wenige halten sich an die Empfehlung, regelmäßig das Gesicht zu reinigen oder Gymnastik zu machen. Sich die Augenbrauen zu zupfen oder Lippenstift zu benutzen, wird bereits als drastische Veränderung wahrgenommen. Die praxeologische Aneignung moderner Weiblichkeit bleibt zögerlich und bruchstückhaft. Offensichtlich hat es die Schülerinnen nicht ins KWK gezogen, um endlich ihre private Leidenschaft zum Beruf zu machen. Alle Schülerinnen erzählten, dass sie einem Studium oder einer anderen Arbeit – vorzugsweise in einem Büro – den Vorzug gegeben hätten, aber die ökonomischen Voraussetzungen dafür nicht gegeben waren.[409] Schönheit gewinnt für die Schülerinnen des KWK somit nicht als persönliche Praxis oder als Attribut ihrer eigenen Weiblichkeit Bedeutung, sondern als Arbeit.

Arbeitende Frauen

Ich möchte diese Interpretation am Beispiel von Seri Menda (20) und Nesly (20) diskutieren. Seri Menda kommt aus einer ländlichen Gegend im Tiefland um Medan und hat einen 10jährigen Halbbruder, der jedoch bei ihrem Vater lebt, der sich sehr früh von der Mutter hat scheiden lassen. Ihr Vater hat danach noch acht weitere Frauen nach dem *adat* geheiratet und entsprechend viele Kinder, die finanzielle Verpflichtungen mit sich bringen. Die Mutter war seit Seri Mendas Kindheit chronisch krank. Seri Menda hat deshalb schon nach der zweiten Grundschulklasse mit der Schule aufgehört und seit ihrem neunten Lebensjahr ausschließlich auf

[408] In der eingangs geschilderten Szene gaben jedoch alle Gruppen an, dass Frauen sich gerne schminken, zurechtmachen, schmücken etc., und dafür auch gerne Schmeicheleien und Komplimente hören wollten. Wie lässt sich der Widerspruch zu den oben geschilderten Aussagen erklären, dass Schönheit nur im Kontext von Arbeit wichtig ist? Ich interpretiere die Unterschiede in den Antworten so, dass die Aufforderung, Frauen (und Männer) im Allgemeinen zu charakterisieren, die Schülerinnen eher auf stereotype und im nationalen und medialen Geschlechterdiskurs verbreitete Wissensbestände über ‚die Natur der Frau‘ etc. zurückgreifen ließ. So lassen sich auch Attribute wie zart, schwach, emotional, sanft, eitel etc. erklären, die im Widerspruch zu der beständigen Betonung der Arbeitsfähigkeit auf dem Feld stehen. Die Frage, welche Frauen sich für Schönheit interessierten, suggeriert dagegen bereits Differenzen zwischen Frauen, die dann auch entsprechend ausgeführt werden.

[409] Gerke erwähnt bereits 1992 den Prozess der Desillusionierung beim Eintritt von jungen Frauen in die Arbeitswelt (1992:152).

dem Feld gearbeitet. Als sie 18 war, starb ihre Mutter. Seri Menda lebt seitdem bei ihrer Großmutter. Ihren Weg ins KWK schildert sie folgendermaßen:

> *„Also eigentlich wollte ich Krankenschwester werden, aber weil das Geld meiner Eltern nicht reichte, ging das nicht. Für eine Polizistin war ich zu klein. Ich war gut in der Schule. Aber in der 2. Klasse fing schon mein* trauma *an, meine Mutter wurde krank, ich musste jeden Tag weinen und habe mit der Schule ganz aufgehört. Als ich dann 17 war, wollte ich Sängerin werden, aber das ging nicht. Obwohl ich immer mit meinem großen Bruder* (abang)[410] *zusammen gefahren bin, war klar, dass ich später auch mit anderen Männern auftreten würde und das wäre nicht gut gewesen. Als ich dann 18 war, ist meine Mutter plötzlich gestorben. Mein* trauma *hat wieder angefangen, ich hatte auch keine Lust mehr auf dem Feld zu arbeiten. Mein großer Bruder hat mir dann vorgeschlagen, doch Lehrerin für Kindergottesdienste zu werden, und das habe ich dann auch gemacht. Ein Jahr später habe ich von einer Freundin gehört, dass sie hier im KWK eine Ausbildung macht und dachte, dass das auch etwas für mich wäre. Ich wollte das total gerne, das wäre eine richtig gute Chance für die Zukunft gewesen, aber meine Großmutter hat es nicht erlaubt, weil sie dann ganz alleine zu Hause gewesen wäre. Meine Freundin hat auch wieder aufgehört, weil ihre Mutter sich so alleine zu Hause gefühlt hat. Aber wenn man immer nur im Dorf ist, dann sieht man nichts und kann überhaupt keine Erfahrungen machen! Ich musste in der Zeit immer sehr viel weinen und da hatte meine jüngste Tante Mitleid mit mir, sie durfte damals nämlich auch nicht studieren und wäre deshalb fast verrückt geworden. Sie hat versucht, meine Großmutter zu überreden. Beim Abendessen hat sie aber noch einmal gesagt, dass ich nicht ins KWK dürfe, weil kein Geld da sei. ‚Es ist aber Geld da, klar ist Geld da, es kostet auch nicht viel!'*[411] *Meine Tante sagte dann auch ‚Lass' sie doch ins KWK', aber meine Großmutter wollte immer noch nicht. Ich bin schließlich ohnmächtig geworden. Da kam meine andere Tante und war richtig zornig auf meine Großmutter: ‚Lass sie endlich in diese Schule gehen!' Als ich aufgewacht bin, sagte meine Großmutter: ‚Also gut! Geh halt in die Schule! Aber gib da nicht zu viel Geld für Süßigkeiten aus!'"*
>
> (Interview 3. Dezember 2001)

Seri Menda wollte um jeden Preis eine Ausbildung haben, um nicht auf dem Feld arbeiten zu müssen. Am liebsten wäre ihr Krankenschwester oder Polizistin gewesen, notfalls auch Sängerin oder wenigstens Helferin im Kindergottesdienst, wenngleich das natürlich keine Arbeit im engeren Sinne, aber immerhin eine Ausbildung ist. Das KWK bietet sich schließlich als letzte Möglichkeit an, um die sie mit allen Mitteln kämpft. Bevor ich ausführlicher auf diesen Kampf eingehe, schildere ich Neslys Weg ins KWK.

---

[410] *Abang* bezeichnet allgemein männliche Verwandte, die etwas älter sind als man selbst wie etwa einen Cousin. In diesem Fall handelt es sich nicht um einen leiblichen Bruder.

[411] Seri Mendas Großmutter war keine arme Frau, sondern bezog neben dem Geld, das sie durch die Arbeit auf dem Feld verdiente, als Witwe eines Lehrers noch eine Witwenrente.

Nesly stammt aus der Region südlich des Hochlandes und hat einen Bruder und drei Schwestern, sie ist das zweitjüngste Kind. Ihre Eltern sind Landwirte und betreiben in ihrem Dorf ein Café. Alle Geschwister arbeiten ebenfalls in der Landwirtschaft.

> *„Während der Schulzeit war ich immer auf unseren Kartoffelfeldern. Ich bin wirklich nicht verwöhnt worden. Sobald ich aus der Schule kam, habe ich meinen Eltern auf dem Feld geholfen. Schwer war das! In unserem Dorf ist das Leben wirklich schwer. Also früher, als ich noch in der Schule war, da wollte ich Polizistin werden. Aber wir hatten kein Geld. Nach dem Schulabschluss habe ich den Eingangstest für die Polizei bestanden, aber es sollte 8 Mio. Rupiah kosten.*[412] *Das Geld hatten wir nicht, weil mein großer Bruder gerade geheiratet hatte, da gab es ein großes Fest, das teuer war. Nach dem Fest war ich mit der Schule fertig und dachte, Mama verkauft ein Feld, um mir die Sache mit der Polizei zu ermöglichen. Hat sie aber nicht. Auf dem Dorf habe ich außerdem eine Tante, ja, und es war schon vereinbart, dass ich ihren Sohn heiraten sollte* (aku sudah dijodohkan sama anaknya).[413] *Aber ich mochte das Kind dieser Tante nicht. Also sagte meine Kusine: ‚Das ist gar nicht nötig, dass Du auf dem Dorf bleibst, sonst wirst Du sowieso nur verheiratet!' und hat mich hier zum Kurs gebracht, damit ich Schneiderin werde. Aber ich hatte keine Lust, Schneiderin zu werden, sondern wollte in den* salon-*Kurs. Das habe ich dann von Pastorin Rosmalia erbeten und sie hat es mir erlaubt."*
>
> (Interview 11. Dezember 2001)

In den Schilderungen der beiden finden sich viele der bereits skizzierten Aspekte wieder: Zum einen ist da der unbedingte Wille zu einer guten Arbeit jenseits der Felder, die bei Seri Menda mit einer „Chance für die Zukunft", mit Erfahrungen gleichgesetzt wird. Feldarbeit, das Leben im Dorf, wird gar nicht erst als mögliche Option thematisiert. Gleichzeitig sind die sozialen Konstellationen und moralischen Normen handlungslimitierend: Als unverheiratete Frau mit fremden Männern als Sängerin aufzutreten, ist undenkbar und die Weigerung der Großmutter, eine Ausbildung zu bezahlen, beruht nicht auf Geldmangel, sondern auf der Tatsache, dass Seri Menda eben nur die verwaiste Enkelin ist und von ihr Gehorsam gegenüber der Großmutter erwartet werden kann. In Neslys Fall spielt die Priorität, die auf der Hochzeit des Bruders liegt, eine Rolle: Da er die Patrilinie fortsetzt, hat seine Hochzeit selbstverständlich finanzielle Priorität. Für ihre Ausbildung ist nun kein Geld mehr da. Ebenfalls deutlich wird ein Konflikt zwischen verschiedenen Generationen von Frauen, in denen die jüngere Tante Seri Mendas bzw. ältere Kusine Neslys ihre Lebensentwürfe teilen, die Großmutter bzw. die Eltern ihnen jedoch mit Unverständnis oder offener Ablehnung begegnen. Gegen Seri

---

412 Die 8 Mio. Rupiah sind *uang masuk* (Eintrittsgeld), also die Summe, die man den Vorgesetzten dafür bezahlen muss, dass man die Stelle bekommt.

413 Nesly war ihrem *impal* (K, Kreuzcousin) versprochen, dem kulturell präferierten Heiratspartner.

Mendas Wunsch nach einer Ausbildung führt ihre Großmutter ihr Recht als Ältere und als Versorgerin an, Unterstützung im Haushalt und auf dem Feld zu erhalten, bis die Enkelin nach ihrer Hochzeit für die Familie ihres Ehemannes arbeiten wird. Nesly ist sogar schon ihrem *impal* versprochen, der für ein Leben auf dem Dorf, Arbeit in der Landwirtschaft und die Unterordnung unter die Vorstellungen ihrer Eltern steht. Von den ursprünglichen Berufswünschen wie Krankenschwester, Polizistin oder Sängerin bleibt, nachdem sie die moralischen, ökonomischen und sozialen Hindernisse passiert haben, das KWK als finanziell erschwinglich, moralisch unbedenklich und sozial durchsetzbar übrig. Schönheit als Beruf, so verdeutlichen diese Erzählungen, ist einfach nur eine realistische Option, der Feldarbeit oder der Arbeitslosigkeit zu entkommen.

Auch Besitzerinnen von *salons* erzählen, dass sie lieber studiert hätten oder gar haben, aber dann aufgrund der finanziellen Verhältnisse der Eltern oder der Arbeitsmarktsituation die Ausbildung machten:

> *„Weil, ja, Mama Leo, meine Eltern waren nicht reich genug, um mich zur Uni gehen zu lassen. Da habe ich mir Gedanken über meine Zukunft gemacht und mit 19 hatte ich schon das* feeling*, dass ich selber im Leben weiterkommen wollte* (untuk kemajuan pribadi saya). *Da habe ich mich für einen* salon-*Kurs entschieden."*
>
> (Sona, Interview 16. Oktober 2001)

Auch Ibu Ros, die im KWK als Hausmutter arbeitet, hat erst einen *salon*-Kurs gemacht, als sie nach dem Studium der Landwirtschaft keine Arbeit fand und ihr Verlobter sie verlassen hatte. In der aktuellen Klasse im KWK hatte sich Elvianti nach ihrem Studium der Wirtschaft zur Ausbildung als *tukang salon* entschlossen, um der Arbeitslosigkeit zu entgehen.

Doch wie geht man mit dem eigenen distanzierten Verhältnis zu Schönheit um, wenn man sie schließlich zum Beruf gemacht hat? Sich modernen Körperpraxen zu unterziehen, dient lediglich dazu, das professionelle Wissen und damit die professionelle Kompetenz am eigenen Körper unter Beweis zu stellen. Sich – im bescheidenen Umfang – schön zu machen, ist eine durch den eigenen Körper realisierte Verkaufsstrategie, die mit den moralischen Normen der Umwelt abzuwägen ist. Die Praxis der Schönheit ergibt sich für die Schülerinnen nicht als selbstverständliche Konsequenz aus dem *kodrat wanita* im Sinne eines inneren Bedürfnisses, dem sie jetzt im Kontext des KWK und der Ausbildung fern von ihren reglementierenden Eltern (endlich) nachgeben können. Das eigene Aussehen nach ästhetischen Kriterien zu verändern, bezieht seine Bedeutung nur aus der Funktionalität, die ihm im neuen beruflichen Kontext zuwächst. Das erklärt neben ökonomischen Gründen auch die sparsamen Schönheitspraxen der Schülerinnen: Wenig ist genug.

Schönheit ist für die Schülerinnen und die bereits in *salons* arbeitenden Frauen vor allem Arbeit, eine Möglichkeit, das kulturelle Ideal der hart arbeitenden Frau

in einem als modern und zukunftsträchtig erachteten Berufszweig jenseits der als öde empfundenen Landwirtschaft zu realisieren.

Faule Frauen

Schönheit als Beruf lässt sich mit der Norm harter Arbeit jedoch nicht umstandslos vereinbaren. Wie bei anderen Schülerinnen mit ländlichem Hintergrund lässt sich bei Nesly und Seri Menda eine sehr ambivalente Haltung gegenüber Berufstätigkeit in der Stadt erkennen. In den Schilderungen der Schülerinnen verfügen Frauen in der Stadt im Gegensatz zu denen im Dorf immer über sehr viel Freizeit.[414] Auf meine Frage, ob es Unterschiede zwischen Frauen aus der Stadt und Frauen vom Land gäbe, antwortet Seri Menda:

> *„Oh ja! Total große Unterschiede! Erst recht, wenn man an die Arbeit denkt. Bei einer aus der Stadt ist das vielleicht so, oh, ein kleines bisschen Dreck und schon hat sie Angst. Aber im Dorf nicht. Denn wenn im Dorf welche faul sind, wird denen gesagt ‚Ach nee! Du bist wohl das Kind eines Königs, oder was?' Denn im Dorf, wenn jemand faul ist, das mögen die Leute nicht.* Heißt das, dass die Leute in der Stadt fauler sind als die im Dorf? *Nein, so auch nicht. In der Stadt gibt es auch welche, die nicht faul sind, die fleißig sind, aber wenn die Eltern beispielsweise Angestellte sind, dann ist es klar, dass sie nicht aufs Feld muss. Die kann dann eine andere Arbeit machen, weißt Du."*
>
> (Interview 3. Dezember 2001)

Wie soll man Arbeit in der Stadt einschätzen? Zum einen sind Frauen in der Stadt zimperlicher und ängstlicher, was die Härten der landwirtschaftlichen Arbeit angeht, und werden deshalb als arrogant verspottet. Doch auch wenn in der Stadt nicht alle faul sind, wie Seri Menda einräumt, so legen ihre Formulierungen den Verdacht nahe, dass alle Arbeit jenseits der Felder zumindest die Möglichkeit zum Faulsein birgt und Fleiß in der Stadt die Ausnahme darstellt. Nesly meint zu dem Thema lakonisch:

> *„In der Stadt sind die Leute schön, auf dem Dorf nicht. In der Stadt sind sie schön, weil sie nicht auf dem Feld arbeiten. Die Leute vom Dorf sind alle hässlich. So ist es. Auf dem Dorf arbeiten die meisten. Wir haben auch nicht so ein gutes Benehmen."*
>
> (Interview 11. Dezember 2001)

Neslys Aussage lässt sich nicht nur entnehmen, dass Menschen aus dem Dorf alle hässlich sind, weil sie auf dem Feld arbeiten und – wie viele Schülerinnen anmerkten – einen dunklen Teint, strohiges, stumpfes Haar sowie rissige Haut an den Händen und Füßen bekommen, sondern dass dort tatsächlich die meisten im unausgesprochenen Gegensatz zur Stadt ‚richtig' arbeiten. Aus den Worten der

[414] Mehrere Schülerinnen hatten betont, dass man Zeit brauche, um sich pflegen zu können.

beiden lässt sich zum einen Stolz auf die eigene Arbeitsfähigkeit und Unerschrockenheit gegenüber landwirtschaftlichen Unbill wie Dreck lesen. Aber auch eine fundamentale Ambivalenz wird deutlich: Arbeit in der Stadt ist modern und prestigeträchtig – aber ist es überhaupt richtige, echte Arbeit?[415]

Trotz der inneren Distanz zu modernen Körperpraxen hinterlässt die Ausbildung im KWK ihre Spuren. Die endlosen Sitzungen vor dem Spiegel im *salon*-Raum, das ewige Kämmen und Bürsten, das tägliche Waschen der Haare, das Föhnen und Schminken, das Begutachten der Haut, lässt vermuten, dass sich im KWK der Bezug zum eigenen Körper wandelt. Wie in Kapitel 5.2 beschrieben, erfahren die Schülerinnen subjektiv drastische Veränderungen im Erleben ihres eigenen Körpers und ihrer Umgebung, da die neuen Körperpraxen sie plötzlich öffentlich als Frauen sichtbar machen und sie diese erkennenden Blicke der anderen aushalten lernen müssen. Die dadurch angeregten Transformationen gehen jedoch auch unter die Haut. Schon einen Monat nach Kursbeginn hatte mir Ros Malem eines Tages plötzlich ihre Hände entgegengestreckt und gefragt, ob ich etwas fühlen könne. Ich betastete verdutzt ihre Hände und konnte nichts feststellen. Was meinte sie? Ros Malem betrachtete versunken ihre Hände und sagte: „Schau mal, Mama Leo, meine Schwielen und die Hornhaut sind schon weg. Jetzt sind meine Hände ganz weich. Ich glaube, ich kann gar nicht mehr arbeiten."

Schöne Frauen, schwache Frauen

Ich werde dieses Thema am Beispiel der Geschichte von Nesly und Seri Menda weiter ausführen. Auf meine Frage nach körperlichen Veränderungen während der Ausbildung formulierte Seri Menda tiefe Ambivalenzen in Bezug auf den eigenen Körper:

> *„Jetzt gibt es schon Veränderungen. Also früher, oh! Ich hatte sehr viel Kraft zum Arbeiten, ja, ich war stark, aber jetzt bin ich schon schwach. Früher war mein Körper so stark, die Leute haben sich nicht an mich heran getraut, da hatten auch die Männer Angst vor mir, aber jetzt nicht mehr. Meine Ausdauer war richtig groß, aber hier nicht. Mein Körper ist schon richtig verwöhnt, meine Muskeln sind schon total schlaff, mein Körper ist schon schwach, so ist es. Also wenn ich nach Hause komme, sagen die Leute: ‚Oh, Du bist schon richtig wie eine Frau geworden!'* Warum wie eine Frau? *Weil, also auch wenn meine Kleidung gleich geblieben ist, aber früher waren die hier richtig stark (zeigt auf ihre Oberarme), meine Muskeln waren groß* (sie lacht). *Wenn mich jemand richtig geärgert hat und ich wütend geworden bin, oh, dann hatte der Angst vor mir, aber jetzt nicht.* Hat sich deine Persönlichkeit geändert? *Ja, so weiblicher, weißt du. Wenn da jemand sagt ‚Ach, Du bist aber hässlich geworden!', dann bleibe ich einfach*

[415] Auch Kipp berichtet, dass zur Zeit ihrer Feldforschung in den 1980er Jahren auf dem Land nur Feldarbeit als Arbeit gegolten hätte (1990:108). In der Stadt dagegen wird heute die eigene Arbeit als ‚richtige Arbeit' angesehen. Mama Ayu bemerkte: „In Tanah Karo gibt es jetzt schon viele Frauen, die arbeiten und nicht mehr aufs Feld gehen." (Interview 1. August 2001).

> *ruhig, aber früher hätte ich gesagt ‚Ach was, tatsächlich, ja – hässlich? Das ist mir doch scheißegal!', das hätte ich gesagt, aber jetzt bin ich geduldiger. Ich sage einfach nichts."*
>
> (Interview 3. Dezember 2001)

Als ich Nesly frage, ob sie ihren Körper hier jetzt anders wahrnimmt als früher, antwortet sie:

> *„Wenn ich meinen Körper hier in Tanah Karo damit vergleiche, wie er zu Hause war, dann war er im Dorf gesünder. Hier hatte ich schon Schmerzen in der Hand, im Kopf – mein Körper fühlt sich hier nicht gut. Im Dorf bin ich jeden Tag zum Feld gegangen und war nie krank. Außerdem habe ich jeden Tag auf das Café meiner Eltern aufgepasst und konnte mich vor lauter Arbeit nie ausruhen, aber hier fühlt mein Körper sich schlechter, obwohl ich weniger arbeite. Im Dorf war ich stark und gesund."* Ich frage sie, ob sie hier mehr auf Schönheit (*kecantiken*) achtet, sie versteht aber *kesehatan* (Gesundheit): *„Ich weiß nicht, welche Medizin ich dagegen nehmen soll."* Ich frage noch einmal nach Schönheit: *„Hier habe ich viel mehr Pickel, im Dorf hatte ich nie so viele.*[416] *Seit ich in Tanah Karo bin, habe ich viele Krankheiten. Ich bin nicht mehr stark."*
>
> (Interview 11. Dezember 2001)

Unmittelbar danach erzählt sie mir folgendes:

> *„Ich merke, dass ich viel darüber gelernt habe, wie man auch draußen mit anderen Menschen umgeht. Wenn ich an die Zeit auf dem Dorf denke – da war ich von allen die frechste.* Wie meinst Du das? *Ich war immer mit den Jungen zusammen, in der Schule wollte ich nur mit Jungen etwas machen. Ich war das wildeste Mädchen in der Schule. Das aufsässigste! Hier bete ich viel, aber auf dem Dorf war ich total frech. Ich habe mich gerne mit Jungs gestritten und mit ihnen gerauft, auch in der Klasse. Aber hier: jetzt bin ich schon fünf Monate hier und mein Leben hat sich schon verändert. Mein schlechter Charakter ist schon verschwunden.* Wie ist das passiert? *Durch die Umgebung können wir uns verändern. Hier bete ich viel, im Dorf nicht ein einziges Mal. Bei meiner Schwester und ihrem Mann gehen wir regelmäßig in die Kirche und beten ständig. Jede Woche muss ich in die Kirche, so hat sich mein Denken verändert. Ich war so frech auf dem Dorf! Jetzt ist mein schlechter Charakter, jetzt sind meine männlichen Wesenszüge von früher schon nicht mehr da* (sifatku yang kaya laki-laki dulu tidak ada lagi). *Früher habe ich mich, wenn ich einen Jungen traf, auch schnell mit ihm angefreundet.*

[416] Alle Schülerinnen, die früher im Tiefland gewohnt haben, klagen über die Zunahme von Pickeln, die mit dem mangelnden Schwitzen auf der kühlen Hochebene erklärt wird. Selbst Menschen in Medan haben daher trotz der hohen Luftverschmutzung viel bessere Haut, weil sie im heißen Tiefland mehr schwitzen. Lokale Vorstellungen des Schwitzens wurden unter Kapitel 5.3 erläutert.

Ist schon so eine Gewohnheit von mir gewesen. Aber jetzt halte ich Abstand. Ich war wie ein Mann auf dem Dorf. Ich habe mich sehr gerne gestritten. Bist Du zufrieden mit der Veränderung? *Sehr zufrieden! Ich bin wirklich sehr zufrieden hier!"*

(Interview 11. Dezember 2001)

In den Schilderungen der körperlichen und charakterlichen Veränderungen der beiden werden Brüche und Widersprüche in der Aneignung von moderner Weiblichkeit deutlich. Beide stellen an sich eine Veränderung ihrer Persönlichkeit und ihres Körpers fest: Sie sind jetzt richtige Frauen und ihr Körper ist schwächer und häufiger krank. Was bedeutet die langsame Verwandlung von einer traditionellen, starken Frau, die es mit Männern aufnehmen kann, zu einer schwachen und sogar teilweise kranken, modernen Frau?

Beide Schülerinnen konstatieren eine Abnahme ihrer Kraft, die bei Nesly sogar dazu führt, sich kränker als vorher zu fühlen, obwohl sie früher viel härter arbeiten musste. Die Abnahme an Kraft korrespondiert mit der Ankunft im KWK bzw. mit dem Ende der Arbeit auf dem Feld. Im KWK gibt es keine Möglichkeit mehr, eine traditionellere Form von Weiblichkeit zu realisieren, die sich in Stärke und Arbeitsfähigkeit ausdrückt. Parallel zu den körperlichen Veränderungen konstatieren beide eine Veränderung der Persönlichkeit. Ähnelten sie auf dem Dorf mit ihren selbst attestierten ungehobelten Charakterzügen, mit ihrer Stärke, ihrer verbalen und körperlichen Aggressivität, ihrer Hitzköpfigkeit und Weigerung, sich zu fügen und Regeln zu befolgen, noch den Männern, hat eine Wandlung in Richtung einer als modern erachteten Weiblichkeit eingesetzt, die ich als Femininität interpretiere: Beide sind nicht mehr rebellisch, sondern fügen sich in die Erwartungen, die an eine moderne Frau herangetragen werden. Die Bestätigung als richtige Frauen durch die erwähnten Kommentare im Dorf, die Kirche und das KWK wird damit in Verbindung gebracht, dass sie jetzt mehr Erfahrungen, den richtigen Umgang, das richtige Umfeld, die richtigen kommunikativen Kompetenzen erworben haben. Beide empfinden sich selbst als gewandter im Umgang mit anderen Menschen und neuen Situationen. Neslys Schilderung ihres Veränderungsprozesses legt die Schlussfolgerung nahe, dass sie erst in der Stadt, wo sie „viel darüber gelernt hat, wie man auch draußen mit anderen umgeht", erkannt hat, was es eigentlich bedeutet, eine Frau zu sein.[417] Sie sind nicht mehr „wie ein Mann", sondern haben ihre männlichen Wesenszüge, ihren „schlechten Charakter" abgelegt. Sie sind auch nicht einfach andere Frauen als vorher, sondern überhaupt erst richtige Frauen geworden. Im Gegensatz zu früher ist ihr Wesen jetzt zart und weich, eben *lembut*, und konstituiert sie in einer fundamentalen Differenz zu Männern als moderne, feminine Frauen. Die Entwicklung eines weiblichen Charakters, der sich durch Zurückhaltung, Sanftmut und Duldsamkeit auszeichnet, hat eine Parallele

417 Darüber hinaus hat die Frömmigkeit ihrer Schwester sie motiviert, regelmäßig zu beten und in die Kirche zu gehen, auch wenn sich ihre Schilderung der strengen religiösen Praxis für mich etwas unüberzeugt anhörte.

auf der körperlichen Ebene. Sowohl Nesly als auch Seri Menda schildern eindrücklich, dass sie Männern jetzt nicht mehr mit der Autorität der kräftemäßig Gleichen gegenübertreten. Raufen, Schläge androhen und Widerworte geben gehören der Vergangenheit an. Die Zunahme an Femininität drückt sich nicht primär in einem anderen Aussehen, in einem größeren Interesse an Schönheit aus, sondern in charakterlichen und körperlichen Veränderungen, in denen sie ihre Widerspenstigkeit und Durchsetzungsfähigkeit zugunsten eines sanfteren und fügsameren Verhaltens und der Abnahme körperlicher Stärke aufgeben.

Die körperliche Praxis moderner Weiblichkeit ist also nicht lediglich ein Akt der ästhetischen Selbstpräsentation, der in Form von gezupften Augenbrauen, Lippenstift und schick geschnittenem Haar an der Oberfläche des Körpers verbleibt, sondern stellt eine tief greifende und zunächst verunsichernde Transformation des Körpers und des Selbstverhältnisses dar. Die geschilderten körperlichen Veränderungen lassen die Interpretation zu, dass sich das Spannungsverhältnis des Transformationsprozesses von traditioneller zu moderner Weiblichkeit somatisch manifestiert. Der Körper beginnt, ins Zentrum der eigenen Identität als Frau zu rücken. Kraft wird durch Schönheit ersetzt, Arbeiten durch Aussehen. Eine moderne Frau ist man durch und durch.

Wie konstituiert sich nun in diesem Prozess eine neue Handlungsfähigkeit der Schülerinnen im Kontext lokaler Geschlechterverhältnisse?

Eine Zukunft ohne Männer

Auf meine Frage, was sie in 10 Jahren erreicht haben wolle, antwortete Arni:

> *„Ich hoffe sehr, dass ich bald das Geld zusammen habe, um selbst einen* salon *aufzumachen, auch wenn er klein ist. Ganz egal wo, vielleicht in Jambi – Mama sagt, dass ich mir einfach einen guten Ort suchen muss. Erst will ich noch ein Jahr Praktikum machen und hoffe, dass ich da schon ein kleines Gehalt bekomme, sonst muss mir meine Schwester finanziell helfen – nur so viel, dass ich mir gerade Seife kaufen kann. Ich würde gerne erst in Medan in einem* salon *arbeiten, der ganz weit weg vom Dorf ist, denn da will ich nie wieder hin – höchstens, um meinen Eltern Geld zu bringen. Man muss auf Wanderschaft gehen, um Erfolg zu haben! Wir machen uns alle Sorgen um die Zukunft, Mama Leo, aber am meisten die, die kein Geld haben."*
>
> (Interview 4. Dezember 2001)

Arni verkörpert hier perfekt das Ideal der hart arbeitenden Karo-Frau, die keinerlei Konsumwünsche hat. Da ihre Familie sehr arm ist, kann sie nicht auf großzügige finanzielle Unterstützung hoffen. Arni würde alles für ihren ökonomischen Erfolg tun: sparen, darben, migrieren, ohne Gehalt ein Praktikum machen. Sie braucht nur etwas Geld für Seife, denn sauber muss man sein. Kleidung und Make-up sind noch nicht einmal erwähnenswert. Der berufliche Erfolg ist dabei synonym mit der Stadt – Hauptsache, die Arbeit bringt sie weit weg vom Leben auf dem Land, das sie nur aus familiären Pflichten besuchen würde.

Wie bei allen anderen Schülerinnen hat der berufliche Erfolg zu dem Zeitpunkt absolute Priorität. Alle machten sich konkrete Gedanken darüber, wo sie einen *salon* eröffnen oder erst einmal als Angestellte arbeiten könnten und wie lange sie noch im Rahmen eines unbezahlten Praktikums lernen sollten, da sie sich ihrer professionellen Fähigkeiten – nicht zuletzt durch Bapak Lukas harsche Kritik – unsicher waren. Diese Sorgen paarten sich mit dem unbedingten Willen, auf Basis der Ausbildung die eigenen Wünsche umzusetzen, wie Nesly kurz und bündig erklärte: „Ich will ein erfolgreicher Mensch werden!" Keine der Schülerinnen wollte zurück in ihr Dorf, alle wollten unbedingt mindestens nach Medan oder noch weiter migrieren.

Woher kommt es jedoch, dass die familiäre Situation in keiner der Antworten antizipiert wird? Immerhin würden die Schülerinnen in zehn Jahren alle um die dreißig Jahre alt sein und damit das kulturell angemessene Alter zum Heiraten und Gebären von Kindern schon längst überschritten haben. Hier schließt sich der Kreis zu der eingangs geschilderten Diskussion um die Eigenschaften von Männern und Frauen. Alle Schülerinnen gaben auf Nachfrage an, selbstverständlich heiraten und Kinder haben zu wollen. Warum wird das in den Antworten nicht formuliert? Die familiäre Entwicklung, so meine Interpretation, wird ausgeklammert, da sie extrem ambivalente Gefühle auslöst.

Diese Ambivalenz gegenüber dem zukünftigen privaten Leben hängt mit den Erfahrungen von Freundinnen, Verwandten und Bekannten mit der Ehe zusammen. Es war ein offenes Geheimnis, dass der Mann der Geschäftsführerin des KWK ein Spieler war, der regelmäßig Einnahmen des KWK stahl, um seine Spielschulden zu bezahlen. Seine Frau musste dann den demütigenden Gang zu Nachbarn, Kolleginnen und Bekannten antreten, um sich Geld zu borgen und die Summe zu ersetzen, die er gestohlen hatte.[418] Ibu Ros, die Hausmutter, war nach einer langen Verlobungszeit von ihrem Freund sitzen gelassen worden und galt nun als alte Jungfer.[419] Die Köchin des KWK lebte nach Interventionen der Kirchengemeinde von ihrem Mann getrennt, der sie immer wieder brutal geprügelt hatte. Auch von einer der Pastorinnen war bekannt, dass ihr Mann nicht arbeitete und sie regelmäßig betrog. Ros Dewi erläuterte, dass andere Frauen ihr immer wieder erzählten, dass es kaum möglich sei, eigene Vorstellungen und Wünsche in der Ehe durchzusetzen:

> *„Es liegt auch an uns Frauen, Mama Leo. Folgen wir später zu sehr dem Willen unseres Ehemannes, wenn wir schon verheiratet sind, dann wird unser Mann nur morgens aufstehen, ins Café gehen, essen und schlafen. Manchmal trauen sich Frauen nicht, das zu verbieten und dann macht der Mann halt, was er will. Wir müssen sagen: ‚Mach es nicht so! Hilf mir bei der Arbeit, wir müssen zusammen arbeiten, damit wir voran-*

418 Sie war es auch, deren Eltern sich geweigert hatten, sie wieder zu Hause aufzunehmen, da ihr Mann sie „gekauft hat" und sie „nun ihm gehört", wie in Kapitel 3.2 geschildert.

419 Auch diese Geschichte habe ich in Kapitel 3.2 ausgeführt.

> *kommen!' Im Dorf ist es doch so: Die Frau geht aufs Feld, der Mann geht spielen. Wenn sie vom Feld kommt, spielt er immer noch, bittet sie abends um Geld oder manchmal klaut er es ihr auch, das gibt es, Mama Leo! Als ich noch einen Freund hatte, haben mir das verheiratete Frauen immer wieder gesagt: ‚Mach' es bloß nicht so wie ich! Ich war verliebt und habe ihn geheiratet, aber nach dem ersten Kind fing er an, fremd zu gehen, zu spielen und mich zu schlagen. Such' Dir einen Mann, der Dich wirklich liebt, mach es bloß nicht so wie ich!' Viele haben mir das erzählt, Mama Leo, sehr viele!* Werden viele Frauen geschlagen? *Oh ja! Viele! Sehr viele! Hier im KWK zum Beispiel auch Mama Jery, die hat ihr Mann immer so geschlagen, dass sie ins Krankenhaus musste!"*
>
> (Interview 5. Dezember 2001)

In dieser Darstellung scheint der einzige Schutz vor Gewalt, Untreue und ökonomischen Konflikten die romantische Liebe zu sein, in der der Mann seine Ehefrau auf der Grundlage seiner starken Gefühle gut behandelt. Yulin, die schon erwähnte aufmüpfige Schülerin des KWK, umging das Problem des notwendigen Arrangierens mit einem Ehemann sehr elegant in einem für sie typischen Eigensinn: Wie bereits in dem einleitenden Zitat angeführt, träumt sie davon, dass sie heiratet und schwanger wird, ihr Mann sie dann aber rechtzeitig verlässt, sodass sie mit ihrem Kind nach London gehen kann, um eine Karriere als Model zu beginnen. Nachdem der Mann seine Schuldigkeit getan hat, indem er ihr den ehrenhaften Status einer verheirateten, erwachsenen Frau mit Kind garantiert hat, kann er gehen und steht ihrer Zukunftsplanung nicht mehr im Weg. Durch die imaginierte Passivität der verlassenen Frau bestätigt sie kulturelle Erwartungen an Weiblichkeit und Männlichkeit. Männer, die Playboys sind, können in dieser Zukunftsplanung auch durchaus von Vorteil sein. Gleichzeitig verdeutlicht Yulin, dass die Handlungsfähigkeit von Frauen existentiell von den Entscheidungen der Männer abhängt: Die Möglichkeit ihrer imaginären Karriere in London beruht auf der Entscheidung ihres – ebenfalls imaginären – Mannes, sie zu verlassen.

Was ist aus Perspektive der Schülerinnen von Karo-Männern realistischer Weise zu erwarten? Sicherlich kein ökonomischer Erfolg oder gemeinsamer sozialer Aufstieg als Ehepaar. Männer finden in den Diskussionen um moderne Geschlechtlichkeit keinen Platz. In der eingangs genannten staatlich forcierten Modernisierung von Subjekten und sozialen Beziehungen wird ihnen keine aktive Rolle zugewiesen. Auf lokaler Ebene bleiben sie von den Transformationen merkwürdig unberührt, sie sind vielmehr ein Phänomen, mit dem sich die Schülerinnen im Prozess der (Selbst)modernisierung arrangieren müssen. Karo-Männer erweisen sich der nationalen Ideologie von Fortschritt und Modernisierung, von Selbstverbesserung und Entwicklung gegenüber als resistent und stellen das antimoderne und anti-soziale Element in der Gesellschaft dar. Sie boykottieren durch ihr Nichtstun und die Verschwendung von Geld den ökonomischen und sozialen

Aufstieg und sind als Partner im Projekt der Modernisierung und Entwicklung daher nicht zu gebrauchen, sondern gefährden es eher.

Männer werden nicht als diejenigen angesprochen, die ökonomische, familiäre oder soziale Verantwortung übernehmen könnten: Es sind die Frauen, die arbeiten und das Geld verdienen, sich um die Kinder kümmern, die lernen wollen, ordentlich und sauber sind. Männer arbeiten nicht, sondern geben lediglich Geld für Tabak, Alkohol, Glücksspiel und andere Frauen aus. Im Gegensatz zu den auf den Körper bezogenen ‚vernünftigen' Konsumpraxen von Frauen, die sich am Ideal der Modernität orientieren, wird dies jedoch als irrationaler destruktiver Konsum bewertet, der die soziale Ordnung zerstört und den familiären Aufstieg verhindert. Von ihnen wird keine nach innen gerichtete Modernisierung erwartet, keine kritische Selbstreflexion und Neudefinition in Auseinandersetzung mit Idealen von Modernität und Fortschritt. Männer, das legen auch Ibu Gintings Erläuterungen im *etika*-Unterricht nahe, sind ein offensichtlich nicht zu zivilisierendes oder modernisierendes Element in der Karo-Gesellschaft. Von ihnen kann man weder in Bezug auf Umgangsformen, Hygiene, Sexualität oder Moral verantwortliches Handeln erwarten. Frauen obliegt daher, wie Ros Dewi formuliert und schon Ibu Ginting beständig wiederholt hatte, die Aufgabe, die zivilisatorischen Defizite der Männer zu kompensieren und sie zum Fortschritt zu ermuntern. Die Idee der Selbstverbesserung, des sozialen Aufstiegs, ist Angelegenheit der Frauen.

Die Erwartung von Männern, trotzdem selbstverständlich Ehre und Respekt erwiesen zu bekommen und von Frauen bedient zu werden, gründet sich nicht auf *prestasi,* ihr eigenes Tun, das Anerkennung verdienen würde, sondern auf ein System, das seine Legitimation in der meritokratischen Orientierung der modernen Gesellschaft zu verlieren droht: Die kulturell begründete Patrilinearität.

Die Imagination der Stadt als einem ungemein attraktiven Ort der Modernität ist nicht nur den dort vermuteten Möglichkeiten von Erfahrung und Kommunikation geschuldet, sondern liegt auch darin, eine vom Ehemann ökonomisch unabhängige Existenz aufbauen zu können. Töchter erben, wie die Schülerinnen des KWK immer wieder bitter anmerkten, so gut wie nichts und die Felder, die sie auf dem Land bearbeiten, gehören der Patrilinie des Mannes.[420] Auch wenn Frauen recht häufig das Familieneinkommen verwalten, haben sie darüber jedoch in letzter Instanz keine Verfügungsgewalt oder Entscheidungskompetenz, wenn Männer – wie von Ros Dewi und anderen beschrieben – das mühsam erwirtschaftete Geld ins Glücksspiel investieren oder gar Land und Haus verspielen oder sich aus anderen Gründen zu einem Verkauf entscheiden. Einen eigenen *salon* zu führen oder auch nur in einem zu arbeiten, bedeutet eine ökonomische Unabhängigkeit vom Ehemann, die angesichts der behaupteten Willkür von Männern nicht hoch genug geschätzt werden kann. Alle Arbeit auf dem Land ist nicht nur unattraktiv im Sinne der sozialen Distinktion, sondern impliziert ebenfalls ein spezifisch struktu-

[420] Männer, so erklärte mir Ros Malem, müssen auch deshalb nicht arbeiten, weil sie über die Patrilinie ja schon den Besitz in die Ehe bringen.

riertes Geschlechterverhältnis. Die Erweiterung der eigenen Handlungsfähigkeit liegt demnach in der Hoffnung, dass moderne Körperpraxen eine eigenständige ökonomische Perspektive bieten und die lokalen Geschlechterverhältnisse so neu ausgehandelt werden können.

Gleichzeitig hat sich jedoch gezeigt, dass die vorsichtige Aneignung dieser neuen Praxen im KWK das eigene Selbstverständnis nicht unberührt lässt: Die Transformation von einer starken Frau, die auf dem Feld arbeitet, zu einer schönen Frau, die als Schönheitsspezialistin arbeitet, birgt große Unsicherheiten und Ambivalenzen, wie sich bei der Analyse der Erzählungen von Nesly und Seri Menda zeigte. Arbeit in der Stadt ist zwar auch gerade deshalb erstrebenswert, weil sie leicht ist und nicht die körperliche Mühsal der Feldarbeit mit sich bringt, das Haar nicht strohig und den Teint nicht dunkel macht. Damit geht aber auch die Möglichkeit verloren, sich nicht primär durch einen schönen, sondern einen starken und kräftigen Körper als Frau zu definieren und sich Männern gegenüber Respekt zu verschaffen.

Überhaupt keine Rolle spielt für die Schülerinnen die Option, eine Hausfrau zu werden, wenngleich in der einleitenden Szene noch behauptet wurde, dass Frauen am liebsten nur Hausarbeit machten. Zum einen fehlt in der Familie dann, wie sich aus den Schilderungen der männlichen Faulheit ergibt, der Ernährer bzw. die Ernährerin. Zum anderen ist es weder mit den lokalen kulturellen Vorstellungen noch mit den persönlichen Ambitionen zu vereinbaren, nicht zu arbeiten. Schon die Verlagerung der Arbeit vom Feld in den *salon* führt zu einem Unwohlsein, da diese leichte, saubere Arbeit eventuell gar keine richtige Arbeit ist.

In der Vision von moderner Weiblichkeit, wie sie von den Schülerinnen konzipiert wird, findet sich das kulturelle Ideal der hart arbeitenden Frau ungebrochen wieder. Die Unzufriedenheit mit den Geschlechterverhältnissen auf dem Land lässt Arbeit auf dem Feld jedoch immer unattraktiver und ein Leben in der Stadt immer verlockender erscheinen. Die eigenen Ambitionen werden durch den nationalen Diskurs von Modernität und Fortschritt legitimiert. Männer zeigen sich aus Sicht der Schülerinnen unfähig, als gleichwertige Partner an diesem Projekt zu partizipieren. Die Ausbildung in modernen Körperpraxen stellt für die Schülerinnen primär eine ökonomische Perspektive dar und wird nur sehr begrenzt in den eigenen Habitus überführt. Der Körper beginnt nur zögerlich, in das Zentrum der eigenen Identität zu rücken. Die Ambivalenz, mit der dieser Prozess erlebt wird, zeigt sich in den somatischen Irritationen.

Nachdem ich die Bedeutung moderner Körperpraxen für die Geschlechterbeziehungen im Lebenskontext der Schülerinnen mit einem ländlichen Hintergrund herausgearbeitet habe, wende ich mich nun den Frauen aus der Stadt zu. Welche Bedeutung erlangt Schönheit als soziale Praxis im Kontext der städtischen Geschlechterbeziehungen?

7.1.2 Moderne Ehen

Die Frauen, die regelmäßig in *salons* und Aerobic-Studios gingen, waren überwiegend als Hebamme, Krankenschwester, Händlerin, Kindergärtnerin, Sekretärin oder Lehrerin berufstätig oder selbstständig. Nande Tina besaß einen Düngemittelladen, Mama Ayu hatte einen Catering-Service. Viele betrieben neben ihrer Arbeit noch weitere Geschäfte, etwa im sehr beliebten *direct marketing*, also etwa im Haus-zu-Haus-Verkauf von Kosmetik, von Tupperware, Schmuck oder Nahrungsergänzungsprodukten. Einige verliehen professionell Geld. Fast alle waren in beruflichen Zusammenschlüssen wie dem indonesischen Hebammenbund oder der Vereinigung der Selbstständigen aktiv, in Kirchengremien, im Chor, in Festausschüssen oder als Ehefrauen von Staatsbeamten in den entsprechenden *Dharma Wanita*-Vereinigungen. Mama Doni, deren Mann Schulleiter war, organisierte als Vorsitzende der zugehörigen *Dharma Wanita*-Gruppe nachmittägliche Kurse im Schminken, Kochen und Backen sowie im Arrangieren von Blumen.[421] Die Frauen, so erschien es mir oft, waren unablässig beschäftigt. Neben diesen Verpflichtungen gingen sie selbstverständlich regelmäßig in den *salon* und (teilweise) zum Aerobic. Mit wenigen Ausnahmen arbeiteten alle Ehemänner meiner Gesprächspartnerinnen, sofern sie schon verheiratet waren, in Berufen wie Lehrer, Händler, Bauunternehmer, Automechaniker, Polizeibeamter etc.

Im Gegensatz zu den Schülerinnen, die eine funktionale Einstellung zu den Praxen des modernen Körpers pflegen, zeigen diese Frauen ein weitaus affirmativeres Verhältnis, wie sich bereits in Kapitel 5 gezeigt hat. Sie gehen regelmäßig in den *salon* und lassen diverse Behandlungen vornehmen, sie schminken sich täglich, gehen mit der Mode und orientieren sich am Ideal des schlanken Körpers. Dem eigenen Aussehen wird große Aufmerksamkeit geschenkt. Welche Bedeutung messen diese Frauen ihren Praxen im Kontext der Geschlechterbeziehungen bei? Welche Bedeutung hat Schönheit für ihr Selbstverständnis als Frau in Relation zu ihren Ehemännern?

Schönheit gilt in doppelter Weise als Kennzeichen von Frauen: Zum einen lieben Frauen Schönheit im Sinne von schönen Dingen, zum anderen wollen Frauen gerne selber schön sein. Schönheit wird nicht als ein in konkreten Arbeitssituationen sinnvolles Attribut oder als Beruf verstanden, sondern als Ausdruck von Weiblichkeit in Form von Femininität: „Eine Frau zu sein", so meint Tari, „ist einfach identisch mit Schönheit". Diese starke Affinität von Frauen und Schönheit bzw. dem Wunsch nach Schönheit wird von den meisten mit ihrem *kodrat*, ihrer natürlichen Bestimmung bzw. ihrem natürlichen Wesen begründet. Susy antwortete auf die Frage, welche Frauen Schönheit mögen: „Alle Frauen, die sich ihrer natürlichen Bestimmung (*kodrat wanita*) bewusst geworden sind, nach der Frausein

[421] Ohne die tatsächlichen Inhalte zu berücksichtigen, weist allein die Partizipation der Frauen an diesen Treffen und Aktivitäten auf eine gewisse Affinität zum nationalstaatlichen Ideal von Frauen hin, die sich ehrenamtlich für die Gemeinschaft engagieren.

mit Schönheit, Sanftheit und Eleganz verbunden ist". Manche erwähnen explizit, dass sich „Frauen, die ihre Weiblichkeit verstehen", für Schönheit interessieren, wenngleich manche dieser natürlichen Bestimmung aus ökonomischen Gründen oder der vielen Arbeit wegen nicht nachgehen können: „Alle Frauen interessieren sich für Schönheit, aber vielleicht vergessen manche aufgrund ihrer ökonomischen Situation und der Arbeit die Schönheit", meint Merry. Die Affinität zu Schönheit wird hier als Teil der essentiellen weiblichen Identität begriffen. Auch die Beschreibungen der Frauen vom Land folgen dieser Idee: Frauen vom Land, so meinten viele, haben „Schönheit noch nicht verstanden" oder „kennen die Bedeutung von Schönheit für uns Frauen noch nicht". Der Fortschritt in der Stadt ermöglicht Frauen die Entfaltung ihrer eigentlichen Bestimmung, die im sozialen Kontext auf dem Land keinen Raum hat.

Die Realisierung ihres *kodrat* führt zu mehr Selbstbewusstsein. In meinen Gesprächen mit Frauen über die Notwendigkeit von Schönheit nahm das gesteigerte Selbstbewusstsein einen zentralen Stellenwert ein. Schönheit ermöglicht dadurch auch ganz grundsätzlich eine größere Handlungsfähigkeit: „Schönheit ist wichtig, weil sie einem Selbstbewusstsein verleiht, wohin man auch geht", sagte Ines.

Wie in der Imagination von Frauen aus der Stadt deutlich wurde, wird Schönheit auch als unverzichtbares Attribut für eine Arbeit im urbanen Kontext angesehen. Diese Verknüpfung wird von meinen Gesprächspartnerinnen bestätigt: „Ich arbeite im Büro eines Notars, Mama Leo. Jeden Tag kommen Leute. Sie müssen Vertrauen in uns haben, sie müssen sehen, dass wir professionell sind. Wie soll das gehen, wenn ich meine Schönheit vernachlässige?" (Ratna). Auch die Lehrerinnen betonten, dass sie den Kindern, die sie unterrichten, ein Vorbild sein müssen: „Wenn ich da vorne stehe und so aussehe, als würde ich mich nicht um mein Aussehen kümmern, wie können die Schüler dann lernen, dass sie sauber und ordentlich sein sollen? Wir müssen ein Beispiel für den Fortschritt sein, damit die Schüler Respekt haben und sich an uns orientieren können" (Mama Putri). Nelly erläuterte ausführlich:

> *„Karrierefrauen brauchen auf jeden Fall Schönheit. Weil sie immer beschäftigt sind, ständig haben sie Treffen... also, zum Beispiel... oder sie müssen ihren Ehemann begleiten, denn das gibt es eigentlich nicht, dass der zu einem wichtigen Treffen alleine geht, da muss man als Ehefrau mit.*[422] *Wenn also der Mann zum Beispiel eine leitende Position hat, dann muss die Frau ihr durch ihre Frisur und ihre Kleidung gerecht werden. Also meistens Karrierefrauen. Vielleicht hat der Mann eine hohe Position, vielleicht aber auch die Frau. Das gibt es jetzt ja auch. Sie macht dann im* salon *um 14:00 Uhr einen Termin, damit sie von da direkt zu dem Empfang um 15:00 Uhr gehen kann. Karrierefrauen wollen am ehesten schön sein, ihre Wäsche bringen sie zur* laundry*, aber Leute, die auf dem Dorf wohnen, kennen wohl nur selten eine* laundry*, würde ich denken. Zu den Karrierefrauen gehören solche wie ich, die im Büro arbeiten, oder die selbstständig*

[422] Auf die Bedeutung von Schönheit für den Arbeitskontext des Mannes gehe ich später ein.

> *sind, die bei der Regierung arbeiten, vielleicht auch Lehrerinnen – oder nein, die weniger. Ansonsten:* business, marketing, promotion... *Wie können wir denn Leute für unser Unternehmen interessieren, wenn wir nicht schön sind? Normalerweise ist es so.“*
>
> (Interview 14. Dezember 2001)

Die Bedeutung von Schönheit im Kontext städtischer Arbeit kann jedoch den freiwilligen Charakter verlieren, wie Nesly deutlich formuliert:

> *„Tja, welche Art von Frauen mag Schönheit... die, die etwas gelernt haben, die mit ihrer Arbeit nach hier und da müssen, vielleicht ins Büro und dort vom Manager vielleicht auch dazu gezwungen werden… die mögen Schönheit.“*
>
> (Interview 11. Dezember 2001)

Noch schärfer formulierte Abadi Kaban, *tukang salon* vom *Salon Ola Kisat!* (‚Salon Immer fleißig!') in Kabanjahe den Aspekt des Zwanges. Abadi hat vor ihrer Geschäftseröffnung lange in Jakarta in verschiedenen Unternehmen gearbeitet. Auf meine Frage, ob nach ihrer Erfahrung Schönheit für Frauen einen wichtigen Aspekt im Kontext von Lohnarbeit darstellt, meint sie:

> *„Ja, denn das ist einfach die Notwendigkeit unserer Zeit. Viele Arbeitgeber wählen für eine Stelle Frauen aus, die kreativ und attraktiv sind. Also muss man sagen, dass Schönheit das Thema Nr. 1 für Frauen ist. Das ist definitiv meine Erfahrung aus der Arbeit in Jakarta. Um als Sekretärin oder im* staff *eingestellt zu werden, muss man attraktiv sein. Also muss man gewissenhaft das Gesicht und die Haare pflegen. Im Kontext von Arbeit ist Schönheit einfach der entscheidende Faktor Nr. 1 für Frauen, der den Erfolg ausmacht.“*
>
> (Interview 17. November 2001)

Schönheit dient dazu, den eigenen Marktwert auf dem Arbeitsmarkt zu erhöhen. Hier wird Schönheit nicht mehr lediglich mit Bürotätigkeit assoziiert, sondern zu einer unabdingbaren Voraussetzung, zu einem funktionalen Attribut für qualifizierte Jobs.

Gute Ehemänner

Die Mehrheit der regelmäßigen Kundinnen von Aerobic-Studios und *salons* teilt die düsteren Meinungen der Schülerinnen vom KWK über Männer nicht. Sehen die Schülerinnen die Ehe als potentielle Gefahr für die eigenen Ambitionen, die Männer durch Verantwortungslosigkeit, finanzielle Verschwendung und Faulheit torpedieren, so betonen meine städtischen Gesprächspartnerinnen die Bedeutung von Partnerschaftlichkeit in einer Ehe, die sich in einer gerechteren Arbeitsteilung, in gemeinsamen Entscheidungsfindungen und in Absprachen statt bloßen Verboten äußert. Das Selbstverständnis als moderne Frau impliziert die Idee einer ebenso modernen Ehe.

Im Gegensatz zu den Schilderungen der Mädchen, in denen Männer als antisoziales Element dargestellt wurden, gegen die man ökonomischen Erfolg und sozialen Aufstieg durchsetzen muss, sind die Ehemänner der Mittelschicht idealer Weise zuverlässige Partner, mit denen gesellschaftlicher Erfolg als gemeinsames Projekt realisiert werden kann.

Nina, die Besitzerin von *Nina Fitness*, erläuterte mir die Prinzipien ihrer Ehe. Mir war aufgefallen, dass ihr Mann, der bei einer Bank in Medan arbeitete, sie während der von ihr organisierten Aerobic-Festivals sehr unterstützte. Als ich sie darauf ansprach, erzählte sie mir, wie sie und ihr Mann sich zu Beginn ihrer Ehe und im Laufe der Jahre arrangiert hatten.

> *„Also, anfangs hat mir mein Mann gar nicht geholfen, weil er es gerne gehabt hätte, dass ich zu Hause bleibe und auf die Kinder aufpasse. Aber bevor wir geheiratet haben, haben wir uns gegenseitig ein Versprechen gegeben. Er liebt Fußball, und wenn es ein Spiel in Medan oder Pematang Siantar gibt, geht er da hin, selbst wenn es die halbe Nacht dauert. Also sagte er zu mir: ‚Wenn ich später zu Fußballspielen fahren will, verbiete es mir nicht, denn es ist mein Hobby, okay?‘ Dann sagte ich: ‚Wenn ich gerne schön sein und zum* salon *gehen und einen modischen Haarschnitt haben will, wenn ich gerne schicke Kleidung tragen und Aerobic treiben möchte – verbiete es mir auch nicht, okay?‘ Das* commitment *haben wir vor der Hochzeit gemacht...* (sie lacht)... *aber als wir dann Kinder hatten, wäre es damit fast vorbei gewesen. Aber wenn wir mit Ernst bei der Sache sind, wenn wir ernsthaft ein* bisnis *haben wollen, ein* bisnis, *das uns Nutzen bringt, wenn wir das Wissen und die Fähigkeit zum* bisnis *haben, dann klappt es nur mit der Ehe, wenn es gegenseitiges Vertrauen und Verständnis gibt. Wie könnte ich sonst mit der Frau des Landrats nach Bangkok reisen? Guck bei Dir selbst, Mama Leo, mit Deinem Mann in Deutschland muss es gegenseitige Unterstützung geben, wenn es die nicht gäbe... dann könntest Du eifersüchtig sein und Bapak Leo auch.“*
>
> (Interview 6. Februar 2002)

Ninas Ehe kann mit den Freiheiten, die sie genießt, nicht als prototypisch für die Stadt angesehen werden.[423] Trotz der Sonderstellung, die Nina hier einnimmt – und mit ihrem Verweis auf meine Partnerschaft bewusst thematisiert – nennt sie zentrale Aspekte einer modernen Ehe: Hier kann nicht der Mann bestimmen, während sich die Frau nur fügen muss. Beide unterwerfen sich Regeln, die sie gemeinsam entwickelt haben. Es bedarf klarer Absprachen, eines *commitments*, um sich gegenseitig Freiheiten auf der Basis von Vertrauen und Verständnis zu gewähren. Mann und Frau müssen vor allem an einem Strang ziehen, um als Paar erfolgreich zu sein. In Ninas Schilderung ihrer Ehe begegnet sie ihrem Mann als

[423] Einfach nach Bangkok zu fliegen wäre für die meisten Frauen undenkbar: Ihre Männer würden es verbieten. Manche Bekannten von mir durften nicht mit mir nach Medan fahren, weil ich ‚zu frei‘ war. Die Fantasien über Besuche in Deutschland wurden ebenfalls immer mit dem Seufzer beendet, dass die Ehemänner dies nun ganz gewiss nicht erlauben würden – aber mitnehmen wollte man sie auch wiederum unter keinen Umständen.

gleichwertige Partnerin auf Augenhöhe. Nicht der Ehemann bestimmt die Regeln des gemeinsamen Lebens und die Bewegungsfreiheit seiner Frau, sondern sie werden gemeinsam ausgehandelt – auch wenn Nina nicht verschweigt, dass sie ihren Mann an entscheidenden biographischen Punkten an das ursprüngliche *commitment* erinnern musste.

Die Basis für eine etwas weniger glamouröse Ehe schildert Mama Doni, die als Lehrerin mit einem Schulleiter verheiratet war:

> *„Wir helfen uns gegenseitig, wir ergänzen uns und sind gleichwertig. Wir teilen uns die Arbeit. Er ist auch nicht der Typ, der gerne ins Café geht. Er interessiert sich für Computer und sitzt deshalb viel zu Hause. Wir arbeiten beide und wir machen beide etwas im Haus."*

(Interview 25. Juni 2001)

Das Bild der gleichwertigen Partner, die eine Gemeinschaft bilden und gleiche Ziele verfolgen, wurde immer wieder genannt. Zwischen den Eheleuten gibt es eine innere Übereinstimmung, in der die Unterschiede sich ergänzen. Auch andere berufstätige Frauen erzählten mir, dass die Basis einer harmonischen Ehe das gegenseitige Verständnis und eine offene Kommunikation seien. So meinte Ibu Henni:

> *„Mein Prinzip ist es, dass der Ehemann alles wissen muss, was im Haus passiert. Ich rufe ihn auch bei der Arbeit an, wenn die Kinder krank werden, damit er das weiß. Auch wenn ich etwas kaufen will, sage ich ihm das vorher, obwohl er es eigentlich immer nur abnickt. Aber das ist mein Prinzip: Er muss alles wissen, auch wenn er mir nicht hereinredet. Hier in Tanah Karo schlagen so viele Männer ihre Frauen, weil sie das Prinzip der Ehe nicht verstehen. Man muss miteinander reden!"*[424]

(Interview 21. Juli 2001)

Das Selbstverständnis als moderne Frau wird also auch im beruflichen Kontext des Mannes relevant. Wie in Kapitel 3.3 erläutert, stellte die primäre Aufgabe der Frau im New Order-Regime die Unterstützung ihres Mannes auch in beruflicher Hinsicht dar. Gerade bei Beamten wird erwartet, dass Ehefrauen im Sinne der *Panca Dharma Wanita*, der Fünf Pflichten der Frau, nach denen es die erste Pflicht einer Frau ist, Gefährtin ihres Ehemannes zu sein, ihre Männer zu allen repräsentativen Anlässen begleiten. Ibu Henni und Mama Ryo, die in der *Dharma Wanita*-Vereinigung des lokalen Polizeikorps entsprechend dem beruflichen Rang ihres Mannes organisiert sind, erläutern die Bedeutung von Schönheit im beruflichen Kontext des Mannes:

[424] Ibu Henni erzählte mir allerdings auch, dass sie immer, wenn sie Ärger mit ihrem Mann habe, weil sie z.B. verspätet nach Hause kommt, von Problemen mit den Kindern erzähle, damit er auf die und nicht auf sie sauer sei. Auch in einer partnerschaftlichen Ehe sind kleine Finten nötig…

„Die beiden erklären mir, dass Frauen für ihren Ehemann und für andere schön sein wollen. Ein Mann ist zufrieden, wenn andere sagen, dass seine Frau schön ist. Ihre Männer arbeiten als Polizisten zusammen und sprechen eben auch über ihre Frauen und vergleichen sie miteinander. Da wollen sie natürlich nicht so schlecht abschneiden. Bei Veranstaltungen der Polizei würden ja alle Ehefrauen kommen und müssten sich zeigen, auch da wollen sie eben schön aussehen, um ihren Männern Ehre zu machen. Das Thema war ihnen sehr wichtig und wurde mir mit Nachdruck vorgetragen.“

(Aufzeichnungen 21. Juli 2001)

Das Aussehen der Ehefrau hat also auch eine konkrete Funktion in der Karriere ihres Mannes. Der schönste Schmuck eines Mannes ist eben eine schöne Frau. Ein attraktives Äußeres hilft nicht nur dem eigenen Fortkommen, sondern auch dem des Ehemannes. Die Schönheit der Frau stellt eine Investition in die Karriere des Mannes dar und konstituiert so die Ehe als gemeinsam wirtschaftende Einheit.

Diese Bedeutung der Ehefrau für den Mann lässt sich auch als Transformation traditioneller Geschlechterverhältnisse interpretieren. Wie in Kapitel 3.1.1 beschrieben, werden Ehefrauen bei den Karo in Anlehnung an den Brautpreis auch *tukorku* (‚was ich gegen Gold getauscht habe‘) genannt. Für die ersten Missionare war dies ein deutlicher Hinweis auf die untergeordnete Stellung von Frauen in der Karo-Gesellschaft. Gerade EthnologInnen haben diese Perspektive als stereotypen kolonialistisch-missionarischen Blick analysiert, der die Legitimation lieferte, die ‚armen einheimischen Frauen‘ durch die Mission vor der Unterdrückung durch die einheimischen Männer zu bewahren. Heute hat diese ehemals missionarische Perspektive jedoch unter ganz anderen Vorzeichen auch unter christlichen Karo-Frauen Fuß gefasst. Im Unterricht im KWK thematisierte Pastorin Rosmalia diese Praxis und forderte die Schülerinnen auf, sich dagegen zu wehren.

„Werden bei uns Frauen auch wie Waren angesehen? Ja, ist die einhellige Antwort. Warum? Wegen des tukur *(Brautgeldes)! Das bedeutet eigentlich ‚kaufen‘, aber es ist ein Synonym für eine Frau, so stellt man auch seine Ehefrau vor: das ist mein* tukur*, das habe ich mir gekauft. Eine Frau wird dadurch zu einer Ware wie Essen oder Kleidung – ‚da ist die, die ich mir gekauft habe‘. Und wie ist es mit dem Preis für die Ware? Je höher der Preis, desto besser die Qualität. Bei den Karo ist es inzwischen so, dass eine höhere Bildung auch zu einem höheren* tukur *führt. Niedrige Bildung – niedriger Preis. Auch die Mädchen sind stolz, wenn sie viel Geld gekostet bzw. ihrer Familie Reichtum gebracht haben. Aber wozu führt das? Wenn hier bei uns Karo ein Mann eine Frau sieht, betrachtet er sie wie eine Ware: wenn die Ware aufgebraucht oder kaputt ist, kann man sie wegwerfen. Wenn eine Frau alt oder krank ist, will sich der Mann vielleicht eine neue 17jährige kaufen, die noch gut ist. Klar, dass wir wie Waren behandelt und angesehen werden, oder? Wer von Euch möchte zu einer Ware werden? Keine natürlich. Was müssen wir also machen, wenn wir keine Waren werden wollen? Zum einen müssen wir mit unserem zukünftigen Ehemann reden, und ihm sagen, er solle von uns nie sagen, wir seien das, was er sich gekauft habe – dafür gibt es in Tanah Karo einen anderen Ort, an*

dem man Frauen kaufen kann. Traut ihr Euch auch, das Eurem Vater zu sagen? Sie selber bittet ihren Vater, über ihre Mutter nicht zu sagen, er habe sie gekauft. Wenn man seine Frau als Ware ansieht, verschwindet die Liebe, sobald die Ware an Qualität verliert.“

(Aufzeichnungen 4. Oktober 2001)

Diese lokale Perspektive ergänzt die in der Literatur diskutierte Transformation indonesischer Frauen von Produzentinnen zu Konsumentinnen. Hier werden Frauen im Kontext der kulturellen Konzeptionalisierung von Geschlechterbeziehungen keiner dieser Kategorien zugeordnet, sondern lediglich als Objekt, als Ware verstanden, das Relationen zwischen Verkäufer und Käufer schafft und keinen Wert an sich, sondern nur einen Gebrauchswert hat. Das von der Kirche durch die Ausbildung im KWK unterstützte Eintreten in die Konsumgesellschaft durch die Ausbildung in modernen Körperpraxen bedeutet also auch, durch den Konsum von Waren den eigenen, im traditionellen Kontext angelegten Warencharakter zu verlieren und durch den Eintritt in die Konsumgesellschaft eine eigenständige Subjektposition zu erlangen. Gleichzeitig kann dieser Prozess jedoch als bloße Transformation des früheren Warencharakters einer Frau interpretiert werden, da eine Frau auch im Kontext der modernen Ehe im metaphorischen Sinne ein Objekt darstellt, dessen Wert sich heute nicht mehr durch die Arbeit auf dem Feld, sondern durch die Arbeit am eigenen Körper bemisst. Da sich die grundlegenden sozialen Strukturen der Patrilinearität, in denen der Wert von Frauen zwischen Männern ausgehandelt wird, nicht verändert haben, hat sich zwar die Hierarchie der Geschlechter in subtilere Formen transformiert, jedoch nicht grundlegend verändert: Die „Qualität der Ware“ bemisst sich nicht mehr primär in Arbeitsfähigkeit, sondern in Schönheit, aber auch sie kann verloren gehen.

Im Gegensatz zu der Charakterisierung von Männern durch die Schülerinnen des KWK sind die Ehemänner der städtischen Frauen durchaus in der Lage, Verantwortung zu übernehmen, zu arbeiten, Absprachen zu treffen, ökonomisch zuverlässig zu wirtschaften und sich ganz grundsätzlich als zivilisierte, soziale Wesen zu betragen. Eine moderne Partnerschaft zeichnet sich dadurch aus, dass beide das gleiche Ziel verfolgen. Es ist nicht die Frau, die auf dem Feld den Reichtum der Patrilinie mehrt (zu der natürlich auch ihre Kinder gehören), den der Mann verschwendet, sondern es ist das Ehepaar, das als ökonomische Einheit gemeinsam für die Zukunft wirtschaftet. Männer, die arbeiten und gemeinsam mit ihren Frauen das soziale und ökonomische Fortkommen anstreben, haben sich die soziale Anerkennung tatsächlich verdient, sie fordern sie nicht einfach aufgrund ihrer Stellung in der patrilinearen Organisation der Gesellschaft ein.

Bisher wurde Schönheit ausschließlich im Kontext von Arbeit bzw. der Ehe als ökonomischer Einheit diskutiert. Das ist kein Zufall: Das Ideal der Hausfrau, die ganz darin aufgeht, ihren Mann zu unterstützen und ihre Kinder zu umsorgen, findet hier ebenso wenig Anklang wie bei den Schülerinnen des KWK. Der natio-

nalstaatliche Geschlechterdiskurs über Arbeitsteilung in der Ehe mit dem Mann als Ernährer und der Frau als Hausfrau wurde in einer lokal sehr spezifischen und selektiven Aneignung vertreten: In einer modernen Ehe sollten beide arbeiten – auch die Männer! Die wenigen Frauen, die angaben, Hausfrauen zu sein, hatten sehr kleine Kinder und planten, bald wieder zu arbeiten.[425] Auch während der Zeit zu Hause gingen sie meistens ökonomischen Aktivitäten wie *direct marketing* oder Catering nach. Die Mutterschaft wird dabei nicht als Vollzeitjob betrachtet. Kinder werden geliebt, gehätschelt und verwöhnt und ihre Ausbildung spielt eine große Rolle, aber sie müssen definitiv nicht von morgens bis abends von ihren Müttern betreut werden. Mein Wunsch, eine Tagesbetreuung für meinen vierjährigen Sohn zu finden, stieß auf große Verwunderung: Er war doch schon vier Jahre alt! Bis zum Alter von vier Jahren, so erfuhr ich, muss man entweder eine Betreuung für Kinder organisieren bzw. sie bei den eigenen Aktivitäten mitnehmen, aber danach kommen sie tagsüber in der Nachbarschaft alleine zurecht.

Die Handlungsfähigkeit einer Frau in der modernen Ehe ist jedoch eine komplexe Angelegenheit. Auch wenn in einer partnerschaftlichen Ehe vieles ausgehandelt werden kann, gibt es definitive Grenzen der Freiheit für Frauen. Männer haben die Entscheidungsgewalt über die Bewegungsfreiheit ihrer Ehefrauen, sie können Ausflüge, Einkaufstrips nach Medan, Aerobic-Stunden, *salon*-Besuche und anderes verbieten.

> *„Was meinst Du, wie viele Frauen nicht mehr zum Aerobic kommen dürfen, weil der Ehemann das verbietet? Ihm gefällt nicht, dass seine Frau da enge Sportkleidung trägt. Oder sie soll zu Hause sein, wenn er von der Arbeit kommt: ‚Sei um fünf Uhr zu Hause!' Dann wird zusammen gegessen und zusammen Fernsehen geguckt… tja, das ist eben ein anderer Typ Mensch. Wenn ich unterrichte und mein Mann Hunger hat, dann ruft er unsere Kinder und sie essen eben. Wenn ich essen will und er zum Fußball fährt, dann esse ich halt ohne ihn. Aber so sind nicht viele, Mama Leo. Viele Frauen haben bei mir eine Ausbildung als Trainerin gemacht, aber durften dann nicht unterrichten oder mussten die Ausbildung abbrechen, weil sie geheiratet haben und der Mann das so wollte.* Warum heiraten Frauen solche Männer? *Tja, ich glaube, sie sind eben nicht so wie wir, die wir ein* commitment *gemacht haben, vielleicht wurden sie gezwungen zu heiraten, vielleicht heiraten sie den* impal *– das ist einfach etwas anderes als wir, die wir jemanden heiraten, den wir schon lange kennen. Wir kennen seine Vorstellungen,*

[425] Wie bereits erwähnt, gibt es nur in sehr wenigen Haushalten Hausangestellte. Karo-Frauen haben an dieser Art von Arbeit keinerlei Interesse und die in Tanah Karo lebenden Javanerinnen, die als dafür sehr geeignet gelten, arbeiten nur ungern in christlichen Haushalten, in denen Schweinefleisch gegessen wird. In meinem Bekanntenkreis hatte nur eine Frau eine junge Frau angestellt, die für sie die Wäsche wusch. Die Familie, in der ich mit meinem Sohn wohnte, suchte monatelang vergeblich eine Waschfrau.

er kennt unsere, so können wir gemeinsam einen Weg finden. Aber die, die so unterdrückt sind… die tun mir leid.“

(Nina, Interview 6. Februar 2002)

Obwohl manche dieser Grenzen von Frauen sehr beklagt werden, wird der Fakt an sich, dass es Grenzen gibt, nicht primär als einschränkend, sondern als sinnvoll und konstitutiv für moderne Weiblichkeit angesehen. Grenzen garantieren die moralische Integrität von Frauen. Die Diskussionen über die richtigen Grenzen von weiblicher Freiheit entzündeten sich häufig am Thema der westlichen Frauen. Frauen aus dem Westen, so wurde positiv angemerkt, hätten zwar mehr Selbstbewusstsein, eine höhere Bildung und einen weiteren Horizont, aber, wie Mama Ryo formulierte: „Die Hässlichkeit ihres Lebens liegt in der zu großen Freiheit“.[426] Hier wurden vor allem die Bekleidung, die man bei Touristinnen beobachten konnte, und die vermutete völlige sexuelle Regellosigkeit genannt. Aber auch die offensichtlich größere Autonomie und Entscheidungskompetenz stieß auf ambivalente Sichtweisen. In vielen Diskussionen um eheliche Pflichten und Rechte wurde auch mein einjähriger Aufenthalt mit meinem Sohn in Tanah Karo zum Thema. Während Nina sich affirmativ darauf bezog und eine Gemeinsamkeit zwischen mir und ihr konstatierte – man kann als Paar nur Erfolg haben, wenn beide ihre Wege gehen können und man sich gegenseitig vertraut – blieb die Position anderer Frauen zu dem Thema höchst ambivalent. Ich wurde immer wieder dazu beglückwünscht, dass mein Mann mir tatsächlich erlaubt hatte, mit unserem gemeinsamen Sohn (!) für ein Jahr nach Indonesien zu reisen und zu großer Dankbarkeit aufgefordert. Ausschlaggebend für die Zustimmung, so wurde vermutet, war der Bildungskontext, in dem der Aufenthalt stand. Die Möglichkeit, *mengambil S3* (‚den Doktortitel zu holen‘), erschien ein ausreichend legitimer und moralisch einwandfreier Grund, ihn um diese Erlaubnis zu bitten, aber das Unternehmen galt eindeutig als grenzwertig. Ein Freund von Eva, der eine sehr hohe Position in der PDI-P in Tanah Karo innehatte und für die Gleichberechtigung von Männern und Frauen eintrat, drückte ebenfalls sein Missfallen aus:

„Jusren meinte, er fände Freiheit für Frauen auch gut, aber was ich mache, das ginge zu weit. Er wolle eine Frau, die ihn unterstütze in seiner politischen Arbeit und ihn verstehe, also nicht nur zu Hause sitze, aber auch nicht ein Jahr weg sei. Eva fragte, warum manche Politiker wie Sukarno so viele Frauen hätten, und da meinte Jusren, dass die Politik mit allem, was man dabei bedenken müsse, halt sehr anstrengend sei. Und zur Entspannung seien Frauen einfach optimal, denn ‚danach‘ würde man sich erfrischt füh-

[426] Diese zu große Freiheit bezieht sich vor allem auf *free sex* als Imagination des Westens, die in den Kapiteln 2.3 und 3.5 erläutert wurde. Ein weiterer Punkt, der viele Frauen beschäftigte, hier aber keine größere Rolle spielt, ist die Freiheit von westlichen Frauen im Umgang mit ihren Schwiegereltern, die sie umarmen, mit denen sie offen reden oder sich sogar streiten können. Dieses Verhalten widerspricht eklatant den lokalen Normen des emotional zurückhaltenden Verhaltens zwischen Schwiegertöchtern und -eltern.

> *len, die mühseligen Gedanken seien aus dem Kopf verschwunden und der Geist wieder klar. Eva fragte mich nach Jusrens Abschied, was ich davon hielte, und ich drückte mich um eine Antwort."*
>
> (Aufzeichnungen 27. Juni 2001)

In einer modernen Ehe sind die Handlungsspielräume von Frauen weitaus größer, aber die Machtverhältnisse haben sich nicht grundlegend geändert. Der Mann kann seine Autorität teilen, er kann seiner Frau Freiheiten gewähren, aber sie auch wieder entziehen. Die Autorität des Ehemannes wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Von Frauen wird erwartet, dass sie sich an den Bedürfnissen des Ehemannes orientieren. Moderne Weiblichkeit bedeutet also zum einen eine größere Handlungskompetenz, da mit der strategischen Aneignung nationalstaatlicher Diskurse eine partnerschaftliche Ehe eingefordert werden kann. Gleichzeitig bedeutet die Aneignung dieser Diskurse jedoch auch eine Vervielfältigung der Anforderungen an Frauen und die zunehmend strengere Disziplinierung des eigenen Körpers. Benita, die das Studio *Barsim* besitzt, meinte zu mir:

> *„Jetzt braucht man auch noch einen schönen Körper, Karin, früher musste man nur gut arbeiten können… jetzt sind wir in Tanah Karo schon entwickelter, und noch weiter entwickelter sind natürlich die Leute, die sich Gedanken über Schönheit machen. Heute lässt sich eine, die nur kochen kann, nicht mehr an den Mann bringen. Du musst hübsch sein, Du musst Geld verdienen und Du musst kochen können… das alles musst du bringen.* Und wie ist das mit den Männern? Müssen die auch gut aussehen? (Sie lacht) *Tja, wenn sie gut aussehen, fein, aber wenn nicht, ist das auch egal… die gehen trotzdem über den Ladentisch. Aber Frauen müssen schön sein. Auch wenn man kein schönes Gesicht hat, kann man immer noch an seiner Figur und der Haltung arbeiten."*
>
> (Interview 22. Januar 2002)

Die Liste Benitas ließe sich noch verlängern: als Frau muss man eine interessante Geliebte sein, sich an den Bedürfnissen des Mannes orientieren und nach wie vor unbedingt einen Sohn gebären. Doch auch die Konformität mit Standards moderner Weiblichkeit garantiert keine ökonomische oder soziale Sicherheit. Als Betty mir erzählte, dass eine Freundin von ihr von ihrem Mann verlassen worden sei, meinte sie am Ende ratlos:

> *„Sie ist doch eigentlich eine vorbildliche Frau. Sie ist attraktiv, sie ist dünn, sie kann gut kochen und arbeitet viel – nicht nur in ihrer Behörde, sondern sie hat auch noch einen Laden und verkauft privat Schmuck. Und es war immer noch nicht genug, um ihren Mann zu halten!"*
>
> (Aufzeichnungen 18. Dezember 2001)

Betrachtet man Schönheit als soziale Praxis im Kontext der Geschlechterverhältnisse, so wird deutlich, dass die Erweiterung der Handlungsfähigkeit mit einer Modernisierung des Körpers einhergeht. Die städtischen Frauen fürchten weder eine Femininisierung noch eventuelle körperliche Abhängigkeiten vom Luxus des sinnlichen Vergnügens, wie Ros Malem sie in Kapitel 6.3.1 drastisch beschrieb. In den *salon* zu gehen, ist vielmehr ein großes Vergnügen des sich selbst Verwöhnens, eine angenehme Form der Freizeit, eine Gelegenheit, sich den Anstrengungen der täglichen Arbeit zu entziehen und sich außerhalb des eigenen Hauses mit Freundinnen zu treffen: „Ich liebe es, mit meinen Freundinnen in den *salon* zu gehen. Wir sitzen da, reden, lassen uns die Haare waschen, vielleicht noch eine Gesichtsmaske machen und entspannen uns einfach. Ich lasse mich nur verwöhnen. Wenn ich nach Hause komme, fühle ich mich frisch und entspannt" (Merry). Auch nach dem Aerobic stellt sich, wie in Kapitel 5.3.2 beschrieben, eine angenehme Form der Entspannung und mentalen Erfrischung ein. In einer Gesellschaft, in der Frauen nur begrenzt die Möglichkeit haben, ihr Leben zu gestalten, wird plötzlich ein kultureller *room of one's own* möglich, um Virginia Woolfs berühmtes Diktum zu bemühen. Der eigene Körper ist ein weites Feld, über das Kontrolle ausgeübt werden kann und das in modernisierter Form neue kulturelle Möglichkeiten im Kontext von Arbeit, Mobilität und Geschlechterbeziehungen schafft. In einer Gesellschaft, die traditionellerweise Verschwendung, Luxus und Freizeit in Bezug auf Frauen geißelt, wird die neue Praxis, Geld, Zeit und Aufmerksamkeit in den eigenen Körper zu investieren, als Selbstermächtigung erfahren. Gleichzeitig bedeutet diese Praxis jedoch eine Disziplinierung des eigenen Körpers, eine Unterwerfung unter neue Normen von Femininität. Frauen aus der Stadt, so lässt sich schlussfolgern, sind fest in Praxen der modernen Weiblichkeit eingebunden, in denen der eigene Körper zum zentralen Konstituens der geschlechtlichen Identität wird. Die Praxis moderner Weiblichkeit beruht auf einer Essentialisierung von Geschlecht im Sinne des *kodrat wanita*. Eine gute Haltung, eine wohlproportionierte Figur, eine zarte Konstitution, eine gepflegte Haut, ein strahlendes Gesicht verlangen den täglichen Einsatz. Schönheit ist nicht mehr ein situatives Attribut, das zu besonderen Anlässen durch Schmuck und Kleidung angelegt wird und primär den ökonomischen Status der Familie beweist, sondern wird im schönen Körper als permanentes Attribut moderner Weiblichkeit essentialisiert und internalisiert und muss somit beständig reproduziert werden. Die erweiterte Handlungsfähigkeit im Rahmen einer modernen Ehe bleibt jedoch prekär.

7.1.3 Der schöne Körper und die Moral

Ein Bereich, der in entscheidendem Maße die Handlungsfähigkeit von Frauen limitiert, sind die Konflikte um Sexualität und Moral, da der moderne Körper in seiner Schönheit die Grenzen der Schicklichkeit zu sprengen droht. Nicht umsonst erwähnte Eva, dass junge Frauen alles anders machen wollen: kurze Röcke und kurze Ärmel tragen, einen Mann haben, der arbeitet und ihnen eine Küche

kauft, sich von der Herrschaft der Eltern, der Ehemänner und des *adat* befreien. Nur beim Thema *making love* soll alles beim Alten bleiben. In den vorherigen Kapiteln sind die obsessiven Diskussionen um Sexualität, die strengen Regeln, denen sich Frauen in Bezug auf ihre moralische Selbstpräsentation unterwerfen sollen, die Darstellung von Sexualität in den Medien und das von Ibu Ginting in grellen Farben ausgemalte zügellose Begehren der Männer diskutiert worden. Im folgenden Kapitel soll es folglich um die Praxis der Sexualität im Kontext der Geschlechterverhältnisse gehen.

Die Obsessivität der lokalen Thematisierung von moralische Grenzen überschreitender Sexualität in Verbindung mit der offiziellen Nichtexistenz weiblichen Begehrens machte es mir schwer, eine ungefähre Vorstellung von tatsächlichen sexuellen Erfahrungen zu gewinnen. Ich hatte allerdings auch kein Interesse daran, meine Gesprächspartnerinnen zu Geständnissen eigener Grenzüberschreitungen zu bewegen. Wenn Frauen über Sexualität sprechen, dann losgelöst von der eigenen Person: Was hört man von anderen? Was bekommt man so mit? Meine Ausführungen zu diesem Thema bleiben also impressionistisch.

Sexuelles Begehren wird als ‚biologisches Bedürfnis' (*kebutuhan biologis*) bezeichnet und prinzipiell beiden Geschlechtern zugeschrieben, wobei die ‚biologischen Bedürfnisse' von Männern als stärker und der individuellen wie gesellschaftlichen Kontrolle nicht zugänglich angesehen werden. Bei einem Gespräch über *rebu*, die Meidungsbeziehung zwischen Verwandten unterschiedlichen Geschlechts, erzählten mir Gloria und Seri Menda im KWK, dass sich Väter und Töchter nicht alleine zusammen im Haus aufhalten dürften, denn die Töchter besäßen Körper, die schön und sexy seien und da würden die ‚biologischen Bedürfnisse' des Vaters eben geweckt. Auf meine Frage, ob es auch gefährlich sei, wenn Mütter und Söhne alleine zu Hause seien, meinten beide, dass das natürlich nicht der Fall sei: „Weil der Sohn Sex noch nicht kennt, kommt er nicht auf die Idee. Er hat noch keine Begehren und kann deshalb die Mutter beschützen. Ein Vater kann die Tochter nicht beschützen" (Aufzeichnungen 21. September 2001).[427] Während Männer alle Frauen – auch ihre Töchter – ‚von Natur aus' unterschiedslos begehren und dieses Begehren nicht kontrollieren können, ist Frauen kein aktives sexuelles Begehren zu eigen. Eva wiederum meinte wie viele andere, dass Frauen ihre ‚biologischen Bedürfnisse' besser in andere Aktivitäten umleiten können. Bei einem Gespräch über die Prostitution im Nachbarort Banda Baru erläuterte sie mir Folgendes:

> *„Zum Thema Prostitution meinte Eva, dass sie von vielen Männern gehört hätte, die dort nur hingingen, um sich zu entspannen, also um dort in der Bar oder im Pub zu sitzen (diese Worte benutzte sie tatsächlich), sich vielleicht ein wenig an eine der Frauen anzulehnen und etwas zu trinken. Es käme dort gar nicht immer und unbedingt zu se-*

[427] Gloria und Seri Menda kommen gar nicht auf die Idee, meine Frage als Frage nach einem Begehren der Mutter gegenüber ihrem Sohn zu verstehen.

> *xuellen Kontakten. Sie meinte, dass es solche Plätze geben müsse, denn was sollten z.B. Witwer oder Männer, die geschieden sind, machen? Es gäbe nun einmal biologische Bedürfnisse und da sei es gut, dass sie nach Banda Baru gehen könnten. Ich fragte dann, wie es mit den biologischen Bedürfnissen der Frauen ist, und sie meinte, dass natürlich auch Frauen solche Bedürfnisse hätten, aber sie könnten sie leichter durch Beschäftigungen* (kesibukan) *verändern bzw. ablenken, also wenn sie z.B. Kinder hätten oder berufstätig seien. Männer könnten das nicht. Sie hätte z.B. eine junge Witwe aus der Nachbarschaft gefragt, wie es denn mit den biologischen Bedürfnissen sei. Die hätte gemeint, sie würde keinen neuen Mann wollen, denn vielleicht würde der nur sie, nicht aber ihre Kinder mögen und das wäre zu schlimm für sie.“*
>
> (Aufzeichnungen 30. Juni 2001)

Auch religiöse Einflüsse spielen eine Rolle. So meinte Seri Menda, dass die Kontrolle der ‚biologischen Bedürfnisse‘ von der Kraft des Glaubens abhinge. Frauen hätten grundsätzlich auch ‚biologische Bedürfnisse‘, aber mehr Kraft, sie zu ertragen. Evi schließlich meinte, dass Frauen bei den Karo daran gewöhnt seien, sich unterzuordnen und deshalb auch ihr Begehren besser kontrollieren könnten:

> *„Frauen haben ihre biologischen Bedürfnisse besser unter Kontrolle, weil sie sich von klein auf sowieso schon fügen und des* adat *wegen so viel ertragen und aushalten müssen.“*
>
> (Aufzeichnungen 19. Mai 2001)

Die Ausführungen meiner Gesprächspartnerinnen ähneln denen von Ibu Ginting, in denen männliche Sexualität als ein moralischer Kontrolle nicht zugängliches Naturphänomen postuliert wird und Frauen die Aufgabe haben, diese immer bedrohliche männliche Sexualität zu kontrollieren und in moralisch unbedenkliche und sozial konstruktive Bahnen zu lenken. Die ‚biologischen Bedürfnisse‘ von Frauen werden also durch soziale, emotionale, religiöse und moralische Einflüsse geformt, die von Männern jedoch nicht. Im Gegensatz zu Ibu Ginting wurde in den Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen jedoch deutlich, dass Frauen grundsätzlich auch ‚biologische Bedürfnisse‘ haben, wenngleich sie diese sublimieren können.

Sex vor der Ehe

Wie sieht es mit den ‚biologischen Bedürfnissen‘ vor der Ehe aus? Alle Schülerinnen des KWK stimmten Ibu Gintings unablässigen Ermahnungen zu, dass Sex vor der Ehe nicht richtig sei.[428] Eine andere Antwort wäre auf meine Fragen auch

[428] Eine Reihe neurer ethnologischer Arbeiten widmet sich dem Thema vorehelicher Liebesbeziehungen und Sexualität von jungen Frauen im Kontext lokaler Formulierungen von Modernität und Tradition. Hier werden die Erfahrungsdimensionen und Handlungsstrategien zwischen eigenem sexuellen Begehren und der aktiven Gestaltung romantischer Liebesbeziehungen einerseits und geschlechtsspezifischen kulturellen/religiösen Erwartungen von sexuellem Desinteres-

nicht zu erwarten gewesen: Ich war aufgrund meines Alters und meines sozialen Status sowie des institutionellen Rahmens unserer Begegnungen wegen definitiv keine Person, der man sexuelle Geheimnisse bzw. moralische Grenzüberschreitungen anvertraut hätte. Die Erläuterungen zur Praxis des Begehrens blieben also vage und unpersönlich.

Diese Grenzen sind für die Schülerinnen jedoch etwas weiter gesteckt, als Ibu Ginting sie formuliert:

> *„Man darf sich an den Händen halten und auch küssen, man darf zum Beispiel auch bei einem Treffen der kirchlichen Jugend nahe beieinander sitzen, sich knuffen und zwicken, und wenn man mit einem Jungen gut befreundet ist, darf man sich auch unterhaken. Aber nur, wenn man nur gut befreundet ist und keine Gefühle* (perasaan) *da sind!"*
>
> (Seri Menda, Interview 3. Dezember 2001)

Etwas strenger urteilen diejenigen, die vom Dorf kommen: „Man darf sich im Wohnzimmer auf keinen Fall an den Händen halten! Nur zu zweit dasitzen und sich unterhalten! Mehr nicht!" meint Nesly. Ros Dewi meinte dagegen als Einzige, dass man alles dürfe, „nur das Eine eben nicht!"

Trotz dieser überzeugten Bekräftigung der engen moralischen Grenzen des Körperkontaktes konstatieren die Schülerinnen, dass auf dem Dorf wie in der Stadt ihren Erfahrungen nach nur wenige Mädchen bzw. junge Frauen bei der Heirat noch Jungfrauen seien.

> *„Jetzt ist es so, also früher, da war dieses Problem tatsächlich noch ein Tabu in unserer Gegend, aber jetzt sehe ich, dass die Mehrheit, ja, die Mehrheit derjenigen, die heiraten, die sind im Durchschnitt schon schwanger. Ich weiß auch nicht, ob in Indonesien jetzt Jungfräulichkeit nicht mehr wichtig ist… aber die Mehrheit… also die Mehrheit der Mädchen sind nach der 12. Klasse keine Jungfrauen mehr. Vielleicht liegt das am*

se und vorehelicher Jungfräulichkeit andererseits für Bali (Bellows 2003; Jennaway 2002a; 2002b) und Lombok (Bennett 2002; 2003; 2005) analysiert. Trotz aller regionalen Spezifik kommen die Autorinnen zu ähnlichen Schlussfolgerungen bezüglich der Konsequenzen dieses Spannungsverhältnisses zwischen Sexualität und Moral junger Frauen. So schreibt Bellows für Bali: „(W)omen bear the responsibility to preserve virginity and conserve sexuality through consistent resistance of men's seductions. This resistance should be accomplished through women's strict self-control, which entails the denial, disavowal, or avoidance of sexual desire or interest in the kind of sexual experience and experimentation so eagerly sought by Balinese men. For men, there is no expectation of control; rather men are deemed continually to seek sexual encounters […]" (2003:81). Die Analyse der Autorinnen konzentriert sich daher einerseits auf die Strategien junger Frauen, gesellschaftliche Erwartungen und eigene Bedürfnisse zu vereinbaren und andererseits auf die Legitimierung dieser Strategien durch als traditionell oder modern charakterisierte diskursive Ressourcen. Obwohl Jennaway und Bellows in einem hinduistischen, Bennett in einem islamischen und ich in einem christlichen Kontext gearbeitet habe/n, ähneln sich die Ergebnisse der Analysen von Sexualität auf verblüffende Art und Weise. Es ist zu vermuten, dass Vorstellungen von Sexualmoral auch durch nationale Geschlechterdiskurse geprägt sind. Utomo und McDonald berichten von ähnlichen Tendenzen in der städtischen Mittelklasse (2008).

schlechten Umgang oder den vielen Filmen und VCDs oder vielleicht passen die Eltern nicht richtig auf... ich weiß es nicht."

(Elvianti, Interview 11. Dezember 2001)

Diese Aussagen lassen vermuten, dass zwischen Ideal und Praxis eine gewisse Lücke klafft.[429]

Auch die Schülerinnen meinten, dass Männer immer Interesse an Sex hätten, Frauen jedoch nicht. Die argumentativ zentrale Rolle spielen bei den Schülerinnen jedoch nicht die unterschiedlich strukturierten ‚biologischen Bedürfnisse' oder religiöse Gebote, als vielmehr die kulturellen Erwartungen und möglichen sozialen Sanktionen hinsichtlich der Jungfräulichkeit von Frauen bei der Heirat. „Die meisten Männer wollen immer Sex. Männer machen sich keine Gedanken, denen geht es nur um den Genuss, während Frauen vor der Ehe nicht befleckt (*dinodai*) werden wollen" (Ros Dewi). Mehrere wiesen auch darauf hin, dass das Brautgeld nicht mehr verhandelt werden kann, wenn man schon vor der Ehe schwanger ist. Ein wichtiger Punkt ist deshalb, sich niemals in Situationen zu begeben, in denen Verbotenes passieren könnte. „Warum sollten wir mit unserem Freund hinter das Haus gehen, wo es dunkel ist, Mama Leo? Lieber nach vorne, da gibt es eine Terrasse! Da können es auch die Eltern sehen!" (Arni).[430] Die Sichtbarkeit in der Nachbarschaft und das Wissen der Eltern schützen eine Frau davor, moralische und soziale Grenzen zu überschreiten.

Andere Gesprächspartnerinnen wurden etwas konkreter. Als ich eine unverheiratete Freundin fragte, wie es denn mit den ‚biologischen Bedürfnissen' sei, wenn man noch nicht verheiratet sei, meinte sie, natürlich würde sie, die seit fünf Monaten ohne Freund ist, körperliche Nähe vermissen, aber wenn sie dasitze und traurig sei, würde sie einfach lernen und am nächsten Morgen sei es schon wieder besser. Beschäftigung hilft also auch vor der Ehe, die ‚biologischen Bedürfnisse' in Schach zu halten.

Eva, die als junge unverheiratete Lehrerin mit ihrer Schwester in einem kleinen Haus auf dem Schulgelände wohnte, erklärte mir auf Nachfrage die akzeptablen Umgangsformen bei Männerbesuch:

„Es verhält sich so, dass z.B. Jusren, den sie noch nicht so lange kennt, nur zu Besuch kommt, wenn ihre Schwester auch da ist und er würde sich auch nicht ‚trauen', alleine zu

[429] Adriane, eine Deutsche, die im Waisenhaus der GBKP ein soziales Jahr absolvierte, hatte aufgrund ihres Status als unverheiratete junge Frau einen anderen Zugang zu diesem Thema. Adriane meinte in einem Gespräch mit mir, dass von ihren weiblichen Bekannten die wenigsten Sex im Sinne von penetrativem Geschlechtsverkehr vor der Ehe hätten, dafür allerdings schon ‚alles andere' gemacht hätten. Sie kannte nur eine, die vor der Ehe eine lange anhaltende sexuelle Beziehung gehabt habe. Hier ist jedoch zu berücksichtigen, dass Adrianes Bekannte sich aus dem direkten kirchlichen Umfeld rekrutierten.

[430] Bennett berichtet, das diese Form heimlicher Beziehung auf Lombok *pacaran backstreet*, also etwa ‚Hinterhof-Liebschaften' heißen (2005:75).

kommen – ein Freund kommt immer mit. Satria, den sie schon so lange kennt und der ja auch dem gleichen Klan wie sie angehört, kommt auch alleine, wenn nur sie zu Hause ist, er würde auch einfach in die Küche gehen und sich etwas zu essen nehmen, wenn er hungrig sei.[431] *Er kommt immer, um sein Herz auszuschütten, wenn er Probleme hat. Ristas Freund zum Beispiel kommt am Wochenende immer aus Medan zu Besuch, dann würde er auch in Ristas Haus schlafen, Rista aber eben im Haus von Eva und Evi.*[432] *Was sie tagsüber machten, sei dann ihr Ding. Wenn sie allerdings die Nacht zusammen verbringen würden, seien die anderen wütend* (marah)*, das ginge nicht. Auch wenn Vera mit ihrem Freund aus Medan komme, würden Eva und Evi das Haus verlassen, das sei auch schon zu Hause so gewesen, dass ihre Mutter die Töchter mit Freund jeweils alleine gelassen habe. Nur übernachten darf man nicht zusammen.“*

(Aufzeichnungen 30. Juni 2001)

Durch Evas Erläuterungen wird deutlich, dass weder die soziale Kontrolle noch die moralischen Normen monolithisch sind, sondern durch vielfältige Überlegungen moderiert werden. Kennt man sich noch nicht so gut, vermeidet man es, mit einer Person des anderen Geschlechts alleine in einem privaten Raum zu sein. Ist das Verhältnis eindeutig freundschaftlich wie zwischen Eva und Satria, ist diese Distanz nicht mehr nötig. Hat man eine eindeutig als ernsthaft einzuschätzende Beziehung, wird einem sogar von Seiten der Eltern Privatheit gewährt, solange die unumstößlichen Regeln nicht verletzt werden: Keine gemeinsamen Übernachtungen und kein unverheiratetes Zusammenleben. Moralische Normen können also in einem bestimmten Rahmen flexibel gehandhabt werden.

Die Vehemenz, mit der vorehelicher Sex als Zeichen eines moralischen Verfalls beklagt wird, ist meiner Einschätzung nach nicht als Beweis der tatsächlich gestiegenen Häufigkeit dieser Vorkommnisse zu verstehen, sondern verweist vor allem darauf, dass hier Transformationen stattfinden, die als bedrohlich wahrgenommen werden.

Außereheliche Affären

Entsprechendes gilt für außereheliche Affären. Die meisten meiner Gesprächspartnerinnen meinten auch, dass es Affären schon immer gegeben habe und man sie nicht als Begleiterscheinung eines modernen Lebens betrachten könne. Iwan erzählte mir, dass er früher der Überzeugung gewesen sei, dass auf dem Dorf alles noch viel moralischer sei, bis er mitbekommen habe, dass es dort eigentlich viel schlimmer zugehe. Seri Menda war sogar der Meinung, dass die Sexualmoral aufgrund der stärkeren Ausbreitung des christlichen Glaubens immer besser werde

[431] Gehört man dem gleichen Klan an, besteht im Allgemeinen keine Gefahr einer amourösen Verwicklung. Während der Tänze bei Erntefesten, in denen sich Männer und Frauen in Reihen gegenüber stehen, flüstert man sich zuerst auch den Klan-Namen zu, um zu überprüfen, ob sich ein näheres Kennenlernen überhaupt lohnt.

[432] Rista, eine Hebamme, wohnt mit einer ebenfalls unverheirateten Freundin im Haus nebenan.

und es daher immer weniger Affären gebe. Ganz unabhängig von der symbolischen Bedeutung, die ihnen verliehen wird, finden Affären natürlich statt, wie meine Gesprächspartnerinnen übereinstimmend feststellten. Ich habe jedoch mehr über die praktischen Aspekte des Fremdgehens als über die daran beteiligten sexuellen und emotionalen Aspekte erfahren. So erzählt Rina:

> *„Also, man hat Affären in Hotels und außerdem sollte ich mich doch einmal fragen, warum hier so viele Autos dunkle Scheiben hätten. Eigentlich könnten fast nur Leute mit Autos Affären haben, meinte Rina. Als sie noch im Restaurant Ginsata gearbeitet hat, sei es oft so gewesen, dass Leute aus Kabanjahe, teilweise noch in ihren staatlichen Uniformen gekommen seien und entweder dort erst gegessen hätten oder gleich durch die Verbindungstür in das Hotel gegangen seien.*[433] *Das sei nämlich der Vorteil vom Ginsata, dass die Leute nicht sehen, wie man ins Hotel geht. Nach einer Stunde oder so seien sie dann wieder herunter gekommen. Die aus Berastagi würden sich eher in Kabanjahe treffen und umgekehrt. Zu Hause ist es so gut wie ausgeschlossen, weil es halt immer von den Nachbarn gesehen wird. Oder man fährt mit dem* Sinabung Jaya*, dem Bus Richtung Medan, ein bisschen aus Berastagi raus, steigt dann aus und in einen Privatwagen ein. Das hat Diana mal gesehen, als sie sich gewundert hat, dass eine Ibu mitten in der Botanik ausgestiegen sei. Sie hat dann angehalten und gesehen, dass sie gleich in einen Privatwagen gestiegen ist, der hinter dem Bus gehalten hat. Viele würden mit dem Finger auf andere zeigen, dabei aber selber Affären haben, das liege daran, dass Indonesier Heuchler* (orang munafik) *seien."*
>
> (Aufzeichnungen 30. Januar 2002)

Das Problem sei, so fügte Rina noch hinzu, dass Frauen dabei immer Gefühle hätten, während Männer eben auch einfach so Sex haben könnten. Für Frauen sei das schwierig.

Während Rina sich mit Ausnahme der Kritik an der Heuchelei einer moralischen Wertung dieses Verhaltens entzieht, äußert Eva explizit Verständnis für Frauen, die als Witwe oder geschiedene Frauen heimliche Beziehungen (*hubungan gelap*) haben:

> *„Während ihrer Zeit als Avon-Beraterin hat sie mitbekommen, dass geschiedene bzw. verwitwete Frauen auch Sex haben, aber halt geheime Beziehungen* (hubungan gelap). *Das sei ja auch völlig in Ordnung, man müsse halt nur aufpassen, dass man nicht schwanger wird, da ist dann die Grenze. Neulich hat sie mal die Mutter eines Schülers angesprochen, warum der so anders aussehe und so viel jünger sei als seine zwei Geschwister. Die Frau hat dann erzählt, dass ihr Mann gestorben sei (oder geschieden? Ich erinnere mich nicht) und sie ihrer ‚biologischen Bedürfnisse' wegen eine Beziehung mit*

[433] Das Hotel Ginsata hatte im Erdgeschoss ein Restaurant und in den oberen Stockwerken die Hotelzimmer. Man konnte also unverdächtiger Weise das Restaurant wie zu einem gemeinsamen Mittagessen unter KollegInnen betreten und dann durch die Verbindungstür im Inneren des Hotels verschwinden.

> *ihrem Chauffeur angefangen habe. Daraus sei dann ein Kind entstanden. Sie hat dann großen Ärger mit ihrer Familie bekommen und musste von Kabanjahe nach Berastagi ziehen, weil die meinten, sie hätte den guten Namen der Familie schlecht gemacht. Eva meinte, sie hätte der Frau gesagt, dass sie sie verstehen könnte, wenngleich sie die Art und Weise, also das Resultat Schwangerschaft nicht gut finden würde. Es sei auch ungerecht, dass die Frau den ganzen Druck abbekäme, während der Mann überhaupt keine Nachteile habe – Männer könnten sogar öffentlich herumerzählen, dass sie verheiratet seien und noch eine andere Frau geschwängert hätten und müssten auch nicht umziehen.“*
>
> (Aufzeichnungen 30. Juni 2001)

Entscheidend ist, dass die Affären nicht öffentlich werden und vor allem nicht zu einer Schwangerschaft führen. Die plötzliche soziale Sichtbarkeit einer illegitimen sexuellen Beziehung durch ein daraus entstehendes Kind macht nicht nur die moralische Grenzüberschreitung öffentlich, sondern stellt auch ein komplexes familiäres Problem dar, da durch eine nicht öffentlich legitimierte sexuelle Beziehung das Kind einen unklaren Status in Bezug auf das verwandtschaftliche *kalimbubu-anakberu*-System hat. Im Gegensatz zu den empörten Diskussionen von Männern – die an Affären ja nicht ganz unbeteiligt sind – über den moralischen Verfall der Gesellschaft hatten die Frauen, mit denen ich sprach, einen eher pragmatischen Umgang mit dem Thema.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass jenseits der öffentlichen Erregung über den Verfall der Gesellschaft die moralische Praxis in Bezug auf Sexualität eher unaufgeregt pragmatisch ist. Dies gilt jedoch nur, so lange die Grenzüberschreitungen nicht sichtbar werden und keine Konsequenzen in Form einer Schwangerschaft mit sich bringen. Wird eine Grenzüberschreitung sichtbar, hat sie für Männer keine und für Frauen unter Umständen sehr drastische Konsequenzen. Welche Rolle spielen *waria*, die zur Realisierung ihrer geschlechtlichen Identität auf die Praxen moderner Weiblichkeit existentiell angewiesen sind, in dieser Transformation lokaler Geschlechterbeziehungen?

7.2 Weiblichkeit als Performanz

> *„Gestern war wieder ein Aerobic-Festival am* Hotel Sibayak. *Nach dem obligatorischen* Poco-Poco-*Wettbewerb zwischen den verschiedenen Studios begann der* waria-*Wettbewerb und zwölf* waria *tanzten um den Pool. Alle trugen perfektes Make-up, hohe Schuhe und unfassbar sexy Kleidung, wie ich sie noch nie an Frauen gesehen habe. Ihre Bewegungen waren* dangdut *pur: exzessiv kreisende Hüften, an denen die Hände verführerisch herunterglitten, in den Nacken geworfene Köpfe – eine klassische Inszenierung von erotischer Weiblichkeit. Plötzlich stoppte die Musik, die* waria *hielten in den Bewegungen inne. Die männlichen Jury-Mitglieder standen auf, gingen auf die* waria *zu und starrten auf ihre Körper, in ihren Ausschnitt, so nah, bis sie sie fast berührten. Die*

> *Musik ging an, die* waria *tanzten weiter. Es war eine Inszenierung unverhüllten Begehrens, wie ich sie nie zuvor gesehen habe, eine Parodie heterosexueller Männer, die von ihrer unkontrollierbaren Lust hilflos zu den Körpern von Frauen gezogen wurden. Die* waria *waren ganz Körper, und ihre Körper wiederum völlig öffentliche Körper, die man unverhohlen anstarren, beobachten, bewundern und konsumieren konnte.“*
>
> (Aufzeichnungen 11. November 2001)

Waria arbeiten in *salons*, nehmen an Aerobic-Festivals teil, veranstalten lokale und regionale Schönheitswettbewerbe, treten bei der Silvesterfeier im *Hotel Sibayak* und bei Erntefesten auf den Dörfern als *dangdut*-Sängerinnen auf, fahren zur Feier des Unabhängigkeitstages in traditioneller Karo-Kleidung auf einem Wagen ihres Clubs in der Parade mit, arbeiten im Alltag als Lehrerin oder Hebamme und nachts an zentralen Plätzen der beiden Kleinstädte als Prostituierte.

Waria verkörpern dabei immer moderne Frauen. Eine *waria kampung*, eine ländliche *waria,* ist ein Widerspruch in sich. Tragen *waria* zu besonderen Anlässen wie dem Nationalfeiertag die klassische Karo-Kleidung mit *kebaya*, *sarong*, dem Schultertuch *ulos* und der Kopfbedeckung *tudung*, so folgen sie dabei lediglich den Anforderungen des zeremoniellen Anlasses.

Die sexualisierten und moralisch transgressiven Körper von *waria* nehmen im lokalen Kontext eine besondere Rolle ein, da an ihnen das transformative Potential und die Ambivalenz der Praxen moderner Weiblichkeit besonders deutlich werden. Da ich die Lebenswelten und gesellschaftlichen Positionierungen von *waria* in Tanah Karo bereits in Kapitel 3.6 skizziert habe, wende ich mich hier ausschließlich der Frage zu, wie sich die Körperpraxen von *waria* als ‚Plastikfrauen‘ (*wanita plastik*) zu denen ihrer ‚echten‘ Geschlechtsgenossinnen verhalten.

Waria sind, wie bereits erwähnt, in der Ethnologie bisher ausschließlich in Relation zu Vorstellungen von Männlichkeit und Homosexualität diskutiert worden.[434] Nur Anderson setzt in seinem 1996 erschienenen Aufsatz *‚Bullshit!‘ S/he Said. The Happy, Modern, Sexy, Indonesian Married Woman as Transsexual* (1996) *waria* in Relation zu moderner Weiblichkeit – allerdings aus literaturwissenschaftlicher Perspektive. Anderson analysiert Titie Saids Roman *Bidadari* (1990), der – sehr kurz zusammengefasst – die (fiktive) Lebensgeschichte des jungen Micky schildert, eines Sohns aus reichem Hause, der unter dramatischen Umständen zunächst sein wahres Selbst als *waria* entdeckt. Schließlich wird er/sie nach diversen Irrungen und einer körperlichen Geschlechtsumwandlung, die den emotionalen und sozialen Transformationen folgt, unter dem neuen Namen Kahyang zur legalen Ehefrau eines reichen Unternehmers.[435] Anderson kommt in seiner komplexen

---

[434] Ich hatte bereits auf Boellstorff verwiesen (2004; 2007:78ff). Für einen Überblick über gender-Konstruktionen in Indonesien allgemein siehe Oetomo (1996).

[435] Micky wird zunächst als biologisch männlich eingeführt, beginnt dann ein Leben als *waria*, entpuppt sich nach einer Untersuchung im Krankenhaus, bei der die Ärzte unter seinem Penis auch weibliche Geschlechtsorgane finden, als Hermaphrodit, lässt sich schließlich den Penis

Analyse zu dem Schluss, dass unter den Bedingungen des späten New Order-Regimes der Logik des Romans zufolge moderne indonesische Weiblichkeit am Idealsten durch eine (operierte) *waria* verkörpert werde: „Kahyang will be a happy, modern, married woman. She will have a good sex life, maybe become a model or a movie star, and certainly be adored by her handsome, sexy and wealthy husband. She will also stay home, have no job, take no thought for politics, ignore social problems and responsibilities […] But the only way to realize such a perfectly happy woman – and place her above suspicion and reproach – is to construct her… as a bourgeois transsexual. Seriously!“ (1996:294). Ohne die vielschichtigen Verweise auf die politischen Verhältnisse im späten New Order-Regime in Andersons Argumentation aufgreifen zu wollen, soll seine These hier als Ausgangspunkt dienen, *waria* in Relation zu Imaginationen und Praxen von Weiblichkeit zu setzen – allerdings nicht auf der Ebene literaturwissenschaftlicher Interpretation, sondern durch die Analyse von konkreten Praxen und deren Bedeutungen im kleinstädtischen Tanah Karo.

Waria perfektionieren die Aneignung moderner Körperpraxen, denn die Überzeugungskraft ihrer Geschlechtlichkeit muss sich völlig auf die Überzeugungskraft ihres Körpers verlassen. Da *waria* über keinen angeblich ‚natürlichen' physischen Ausdruck ihrer geschlechtlichen Identität verfügen, muss ihre Femininität bewusst hergestellt werden. Dabei geht es nicht nur um dekorative Praxen oder Kleidung, sondern um den gesamten körperlichen Habitus, der durch Bewegungen, Umgangsformen, Gang und Sprechweise Femininität ausdrücken soll.[436] Eignen sich die Frauen der städtischen Mittelschicht durch die Praxen des modernen Körpers eine distinkte Form von hegemonialer Weiblichkeit an und verschieben damit ihre Selbstpräsentation innerhalb des eigenen Geschlechts, treiben *waria* als Speerspitze des Schönheitsgeschäftes die Transformation des Körpers ins Extrem: Sie schaffen es, ihren männlichen Körper so zu formen, zu schmücken, zu kleiden und zu präsentieren, dass sie sogar das andere Geschlecht verkörpern, bzw. – um präzise zu sein – eine besonders moderne, feminine, und wunderschöne Version des anderen Geschlechts. Alle Frauen, mit denen ich sprach, konzedierten sofort, dass *waria*, wenn sie sich sorgfältig zurechtmachten, schöner seien als jede echte Frau. Im Hinblick auf die perfekte Verkörperung moderner Weiblichkeit stellen *waria* ein Ideal für ‚echte' Frauen dar. Perfekt geschminkt, auf hohen Absätzen und in atemberaubenden Abendkleidern wie bei der Miss-Wahl zur ‚*Waria*-Blumenkönigin von Nord-Sumatra' 2001 stellen sie die ‚echte' Femininität bei weitem in den Schatten.

---

operativ entfernen und die rudimentär vorhandene Vagina weiten, kann jedoch keine Kinder bekommen und lebt anschließend als Frau. Ob ‚transsexuell' angesichts dieser verwirrenden *gender troubles* die richtige Bezeichnung für Kahyangs post-operativen geschlechtlichen Zustand ist, soll hier nicht diskutiert werden.

[436] *Waria* wären gelehrige Schülerinnen von Ibu Ginting gwesen, hätten sie die Praxen moderner Weiblichkeit nicht schon perfekt beherrscht.

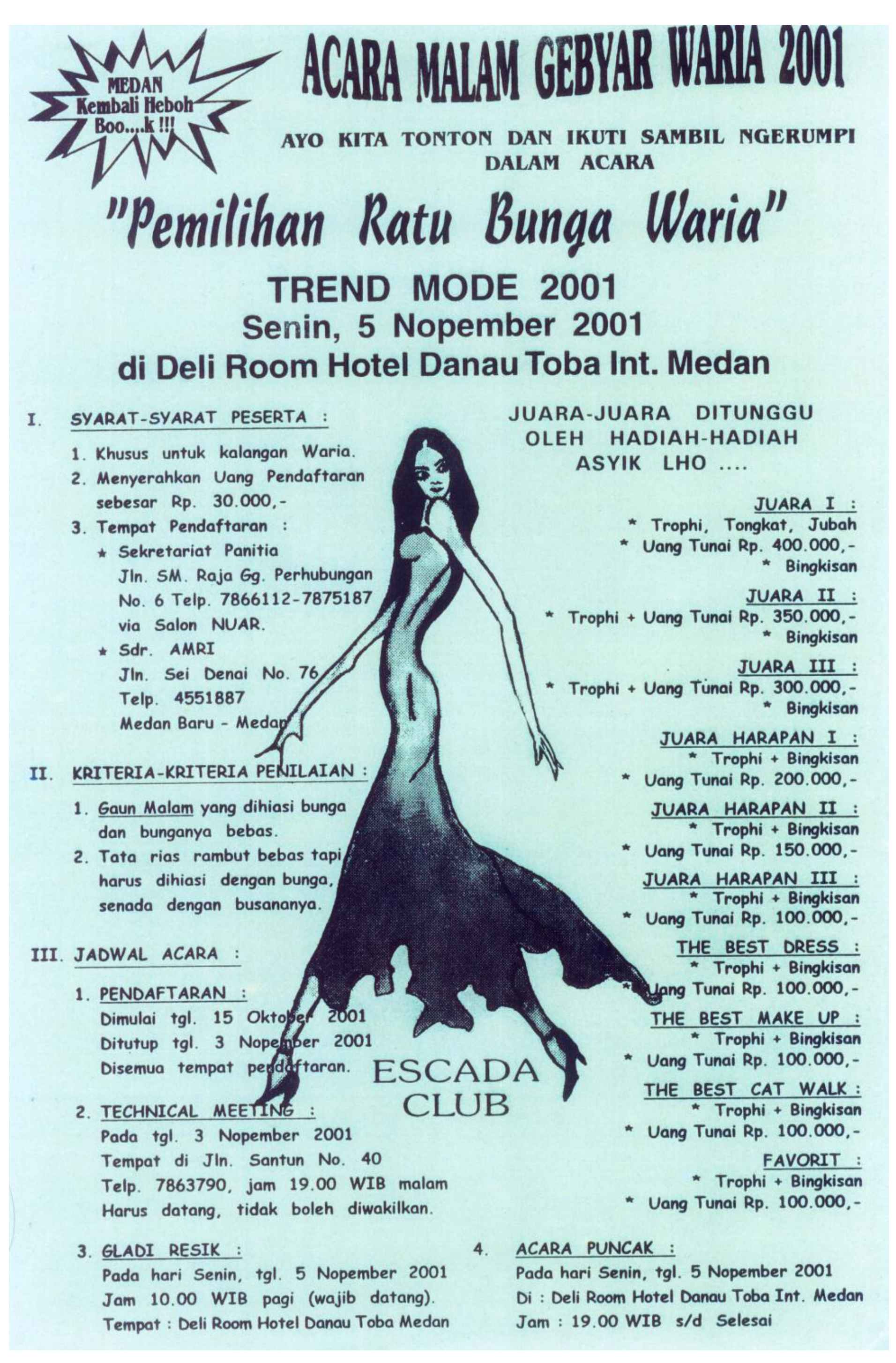


Abb. 27: Plakat für den Ball der waria *von Nord-Sumatra.*



*Abb. 28: Parade der Teilnehmerinnen an der Miss-Wahl zur ‚*Waria-*Blumenkönigin von Nord-Sumatra‘ 2001.* (Foto: Kerstin Klenke)

Auch in anderer Hinsicht knüpfen sie nahtlos an lokale Vorstellungen von Weiblichkeit an: Als besonders fähige Schönheitsspezialistinnen erfüllen sie die kulturellen Erwartungen an die Arbeitsfähigkeit von Frauen. Viele Besitzerinnen von *salons* erklärten, dass *waria* über ein weitaus größeres professionelles Wissen und bessere Fertigkeiten als sie selbst verfügten und ‚von Natur aus‘ die besseren Schönheitsspezialistinnen seien. Andere Frauen erwähnen immer wieder, dass man als Braut am Morgen vor der eigenen Hochzeit unbedingt zu einer *waria* gehen solle, wenn man wirklich gut zurechtgemacht werden möchte. Auch die persönliche Schönheitsspezialistin des Landrats und seiner Frau war eine *waria.*

Auf meine Frage, warum so viele Schönheitsspezialistinnen *waria* seien und die wiederum so begabt für ihren Beruf, antwortete Rizna, eine *salon*-Besitzerin aus Berastagi:

> „Waria *gibt es schon sehr lange in* salons, *selbst ich habe schon mit* waria *im* Salon Cory *in Medan gelernt.* Waria *arbeiten einfach sehr gut. Sie sind einfach ernsthafter* (lebih serius). Warum ist das so? *Ich glaube, weil es einfach ihre Natur ist, sich zu schmücken. Deshalb sind sie als Schönheitsspezialistinnen alle sehr begabt. Obwohl wir*

in der Ausbildung mit ihnen zusammen den gleichen Stoff gelernt haben, waren sie einfach immer kreativer. In Kabanjahe arbeiten jetzt schon in jedem salon waria.*“*

(Interview 4. Februar 2002)

Auch Joyce, eine 46jährige *tukang salon* aus Berastagi, erklärte die besondere Begabung von *waria* damit, dass sie in ihrem Innersten eigentlich eine Frau seien bzw. werden wollten und daher eine große Begeisterung für Schönheit, für die Haarpflege etc. mitbrächten. Für Elvianti, die in einem *salon* mit vielen *waria* ein Praktikum absolviert hatte, waren *waria* Frauen in jeder Hinsicht überlegen:[437]

„Ich glaube, ihre Seele ist im Vergleich zu der von uns Frauen einfach höher entwickelt, ja. Ihre Gefühle sind feiner, sie sind sensibler, ja, ihr Geschmack ist deutlicher ausgeprägt. Vielleicht… vielleicht ist das eine göttliche Gnade (anugerah)*, diese besondere Begabung, das Talent, besser und gründlicher als Frauen zu sein. Oder vielleicht haben sie auch einfach einen höheren IQ, sodass ihr Gehirn aufnahmefähiger ist. Sie haben ein tieferes Verständnis, denn sie können sowohl Männer als auch Frauen sein. Das heißt, dass sie alles einfach schneller erfassen. Sie beherrschen die Arbeit von Frauen und auch die von Männern. Sie sind auch ehrgeiziger… also, wenn ich sage, ach, ich will das gar nicht erst ausprobieren, ich kann das sowieso nicht – bei denen kommt das nicht vor! Sie üben und üben und üben immer weiter. So sind sie. Ihre Motivation ist viel größer als die von uns.“*

(Interview 11. Dezember 2001)

Waria selbst greifen diese Zuschreibung einer besonderen Begabung affirmativ auf und erklären sie durch die Kombination weiblicher und männlicher Eigenschaften. So meinte Nova:

„Ja, wir sind einfach besser, ich glaube in Kabanjahe arbeiten nur noch 25% Frauen in salons*, die anderen sind alle* waria *und in Berastagi fängt das jetzt ja auch schon an. Wir sind einfach erfolgreicher, denn wir besitzen die Persönlichkeit eines Mannes und die Persönlichkeit einer Frau und deshalb haben wir ein viel größeres Einfühlungsvermögen, wir sind viel kreativer und können besser erkennen, welcher Haarschnitt zu welcher Person passt. Die Leute haben mehr Vertrauen zu uns als zu Frauen. Unser Wissen* (ilmu) *ist einfach viel umfangreicher.“*

(Interview 11. November 2001)

Der größere Ehrgeiz und die höhere Motivation von *waria* äußerten sich auch in ihrem Interesse an Fortbildungen. Im Gegensatz zu ihren weiblichen Kolleginnen

---

437 Alle Schülerinnen hatten mit einer Ausnahme während ihres Praktikums Erfahrungen mit *waria* in den *salons* gemacht. Sie erzählten übereinstimmend, dass *waria* weitaus freigiebiger mit ihrem professionellen Wissen gewesen seien als die Frauen, die kaum Lust gehabt hätten, ihnen etwas beizubringen. Obwohl viele von ihnen vorher persönlich keine *waria* kannten, erregten sie kaum Erstaunen. Das Bild von *waria* war unter den Schülerinnen grundsätzlich sehr positiv.

hatten die *waria*, die einen eigenen *salon* besaßen oder schon lange als Angestellte in *salons* arbeiteten, mehrere Fortbildungen in Medan besucht. Abadi hatte sogar Zertifikate von Fortbildungen in Jakarta an den Wänden des *salons* hängen:

> *„Seit ich meine Ausbildung gemacht habe, nehme ich jedes Jahr an mindestens einer Fortbildung teil, denn aus diesen Seminaren bringt man unglaublich viel Wissen und Erfahrungen mit, weil dort die echten Profis unterrichten. Mit denen können wir uns austauschen, wir können Fragen stellen, wir erfahren die neusten Trends und lernen neue Produkte kennen – mit anderen Worten: ich nehme daran teil, damit mein Wissen wächst und ich Erfahrungen mache."*
>
> (Interview 17. November 2001)



Abb. 29: Marco Polo frisiert einen Kunden im Salon Sony.

Im Vergleich zu Frauen als Schönheitsspezialistinnen zeigen *waria* also eine weitaus professionellere Einstellung zu ihrem Beruf.[438] Hier zeigt sich auch wieder die Idee, dass guter Geschmack auf Wissen und Informationen beruht, die man durch Mobilität – in diesem Falle in Form von Fortbildungen – sucht. Der gute Geschmack von *waria* zeigt sich auch in ihrer stilvollen Kleidung und in ihrer Fähigkeit, Häuser wohnlich und elegant einzurichten. Bei Ratna und Betty etwa war das Wohnzimmer mit Teppichen ausgelegt, auf denen große Vasen mit Kunstblumen

[438] Allerdings macht ein Leben ohne familiäre Pflichten – und vor allem ohne Ehemann! – es *waria* auch leichter als Frauen, an Fortbildungen teilzunehmen.

standen, ein Aquarium war der Blickfang in der Ecke und der Tisch wurde immer mit schönem Geschirr gedeckt.[439] Für Betty bot ihre Tätigkeit als Tagesmutter meines Sohnes zudem die Möglichkeit, ihre Femininität in Form von verantwortungsvoller Mütterlichkeit zu verkörpern. In ihrer liebevollen Zuwendung, Nachsicht und Aufmerksamkeit für Moritz in allen Belangen entsprach sie dem Ideal der *Ibu*, wie es in staatlichen und medialen Diskursen propagiert wurde: Betty erläuterte mir ausführlich ihre Überlegungen zu Ernährung, Erziehung und Förderung der kindlichen Intelligenz und versuchte immer wieder – oft erfolgreich – Moritz vor meinem ihr völlig unbegreiflichen Wunsch in Schutz zu nehmen, ihm in manchen Dingen auch Grenzen zu setzen.

Waria entsprechen in ihrem Bemühen, in der Gesellschaft durch gutes Handeln positiv zu wirken und *prestasi* zu erlangen, ebenfalls normativen Vorstellungen in Bezug auf Weiblichkeit. *Prestasi* bezeichnet gute Taten, die der Gesellschaft dienen und öffentlich vollzogen werden und die Idee der gesellschaftlichen Entwicklung im Kleinen implizieren.[440] *Prestasi* zu vollbringen bestätigt dabei einen positiven Bezug auf die Nation und resultiert in der Anerkennung als gute (Mit-) Bürgerin. Die Gründung des Clubs *PerWaKa* in Kabanjahe stellte einen entscheidenden Schritt in diese Richtung dar, da so die Aktivitäten von *waria* unter dem Ziel der Erlangung von *prestasi* gebündelt werden konnten. Expliziter Wunsch dabei ist, sich im Gegenzug die Anerkennung der Bevölkerung zu verdienen. Das herausragende Ereignis des *PerWaKa*-Clubs war die Partizipation an der Parade anlässlich des Nationalfeiertages zur Unabhängigkeit 2001, zu der die Mitglieder in traditioneller Frauenkleidung neben dem Festwagen hergingen (siehe Abbildung 30). Hier wurden in einer öffentlichen *prestasi* sexuelle, kulturelle und nationale Identifikationen miteinander verknüpft. Ein weiterer Akt der *prestasi* bestand in dem Auftritt eines *waria*-Chores in einer Kirche in Kabanjahe anlässlich des Weihnachtsgottesdienstes 2001. Auch die professionellen Fertigkeiten des „making people up" (Boellstorff 2004:178) werden in einem größeren Kontext als Dienst an der Nation im Sinne eines ‚making the nation up' interpretiert.

Der Wunsch nach Integration in staatliche Strukturen und nach der Anerkennung durch die Bevölkerung zeigte sich auch darin, dass die Jury bei der Wahl der *Miss Waria Sumatera Utara 2001* ausschließlich aus ProfessorInnen und DozentInnen der staatlichen Universität in Medan bestand. Kortschak (2007) berichtet, dass bei der Wahl der *Miss Waria Indonesia 2005* der ehemalige Präsident Abdurrhaman Wahid, immerhin der Vorsitzende einer islamischen Partei, die Eröffnungsrede hielt.[441]

---

[439] Ratna galt unter den *waria* als *senior* und besaß einen Stand auf dem Obstmarkt. Betty war ihre Hausangestellte und die Tagesmutter von Ratnas adoptierter Tochter sowie von meinem Sohn.

[440] Boellstorff diskutiert *prestasi* ausführlicher (2005:212; 2007:105, 111).

[441] 2005 hatten radikale islamische Gruppen versucht, die Wahl zu sprengen und Gus Dur kam im folgenden Jahr als Zeichen der Solidarität. Unter http://www.wayang.net/people/slides/Adburrachman%20Wahid%20and%20Miss%20Waria%202005.html (27. November 2010) findet sich ein Foto, das Gus Dur bei der Wahl der *Miss Wa-*



Abb. 30: Mitglieder des Vereins der waria *von Tanah Karo vor dem geschmückten Wagen, mit dem sie an der Parade zum Unabhängigkeitstag am 17. August 2001 teilnehmen. Von links hinten nach rechts vorne: Ayu, Jenni Geber, Atan, Ana, Juni und Juan.* (Foto: unbekannt)

Waria, so lässt sich resümieren, nehmen in ihrem öffentlichen Auftreten positiven Bezug auf das Ideal moderner Weiblichkeit in seinen verschiedenen Facetten, indem sie je nach Kontext eine schöne Frau, eine gute Mutter, eine erfolgreiche Geschäftsfrau und eine gute Staatsbürgerin verkörpern. Ihr Auftreten erschöpft sich jedoch nicht in der Bestätigung des Ideals moderner Weiblichkeit, sondern wird erst durch den Blick auf dessen Transgression vervollständigt.

Am Augenfälligsten ist hier natürlich ihre Tätigkeit in der Prostitution als eindeutige moralische Grenzüberschreitung. Ich möchte mich im Folgenden jedoch nicht auf Sexualität konzentrieren, da die sexuellen Aktivitäten von *waria* keine strenge gesellschaftliche Verurteilung erfahren. Immerhin, so weiß man, sind *waria* ja nicht nur Frauen, sondern auch Männer, denen man sexuelle Regelverstöße

ria Indonesia 2006 sehr entspannt neben der Vorjahressiegerin zeigt. Merlyn Sopjan, die 2006 den Titel gewann, veröffentlichte im Anschluss ihre Autobiographie mit dem Titel *Perempuan Tanpa V* (‚Die Frau ohne Vagina') (Heriot-Darragh 2007).

zubilligt.[442] Mich interessieren hier subtilere Transgressionen in der Verkörperung moderner Weiblichkeit.

Eine Transgression des Ideals moderner Weiblichkeit liegt in der unverhohlen sexualisierten Inszenierung des Körpers und seiner offensiven Darbietung. Auch bei Frauen rückt im Kontext moderner Weiblichkeit der Körper in den Mittelpunkt der geschlechtlichen Identität und der Grat zwischen Respektabilität und Unmoral ist schmal. *Waria*, so meine These, verweisen durch ihre transgressive körperliche Inszenierung unablässig darauf, dass die Stabilität dieser Grenze fiktiv ist und mit Leichtigkeit überschritten werden kann.

Wie im einleitenden Auszug aus meinen Aufzeichnungen beschrieben, treten *waria* bei offiziellen Anlässen im Bereich des Entertainments als pure Objekte männlichen Begehrens auf: *Waria* werden ganz Körper, völlig öffentliche Körper dazu, deren Gestaltung sich allein auf das männliche Begehren richtet. Durch eine mit lasziven Bewegungen und sexualisierter Kleidung auf die Spitze getriebene Inszenierung moderner Weiblichkeit wird plötzlich sichtbar, dass auch den moralisch gezügelten körperlichen Selbstpräsentationen moderner Frauen eine Ökonomie heterosexuellen Begehrens zugrunde liegt, die durch die Inszenierung als schöne, aber anständige Frau nur notdürftig kaschiert wird. Die Interaktion zwischen *waria* und Jury wirkt auch in ihrer parodistischen Übertreibung wie der seiner legitimatorischen Diskurse entkleidete Kern der modernen Geschlechterbeziehungen: Frauen werden ganz Körper, um das männliche Begehren zu wecken.

Auch die Kleidung lohnt einen zweiten Blick aus dieser Perspektive:

> *„Heute war wieder ein Aerobic-Festival am* Sibayak… *Wanti und Udin, die zwei* waria *aus Kabanjahe, waren auch da. Am Fantastischsten sah Wanti aus, die mit einem superkurzen Minirock, darüber einem transparenten getigerten Umhang und extrem hohen Stöckelschuhen gekommen war. Auf ihrer Langhaarperücke trug sie ein glitzerndes goldenes Krönchen."*
>
> (Aufzeichnungen 19. August 2001)

Wantis Kleidung ist in ihrer Sexualisierung nicht nur moralisch transgressiv, sondern erscheint hier wie eine Parodie auf Femininität. Als Prinzessin mit dem goldenen Krönchen verortet sie die offensive Inszenierung als begehrenswerte moderne Frau im Bereich des Märchenhaften, Irrealen, Künstlichen. Wanti nimmt sich damit nicht nur selbst auf die Schippe, sondern destabilisiert auch die Wahrnehmung der anderen Teilnehmerinnen: Tragen sie Kleidung oder Kostüme? Sind diese Frauen bekleidet – oder gar verkleidet? Und wenn sie nur verkleidet sind – sind sie dann echt? Was sind sie wirklich? *Waria*, so lässt sich interpretieren, verwischen durch ihren skandalösen Kleidungsstil die Grenze zwischen Kleidung und Kostümierung. Die vermeintlich wahre Bestimmung der Frau, das *kodrat wanita*,

---

[442] Hier sei daran erinnert, dass auch Ibu Ginting *waria* als normal ansah und nur in Bezug auf Lesben und Schwule von Sünde sprach.

das vermeintlich mühelos und natürlich in Form moderner Weiblichkeit konstituiert wird, verliert seine angenommene Authentizität und wird als Performanz sichtbar.

Die scherzhafte Selbstbezeichnung von *waria* als ‚Plastikfrauen' (*wanita plastik*) oder ‚falsche Frauen' (*wanita palsu*) weist auf ihren bewussten Akt des *doing gender* hin, der offensichtlich eine Quelle von Freude und Stolz ist. Als Nova mir ausführlich von ihren Affären und Beziehungen mit einem verheirateten Arzt und mit katholischen Priestern erzählte und mir beschrieb, wie sie sich für ihren einen Liebhaber immer als schüchternes Mädchen verkleidete und was sie sagen und tun musste, um ihm zu gefallen, schloss sie mit den Worten: „Weißt Du, manchmal liege ich abends im Bett und muss so furchtbar lachen, wenn ich darüber nachdenke, dass ich für eine halbe Stunde nicht mehr aufhören kann, weil es einfach so unglaublich lustig ist" (Interview 9. Februar 2002).[443] Ihre Femininität war auch in ihren eigenen Augen eine Subversion, eine Parodie, eine Transgression.

Verkörpern, um Andersons These aufzunehmen, *waria* in Tanah Karo tatsächlich in avantgardistischer Form die glücklichen, modernen, indonesischen Ehefrauen? Diese Frage ist nicht abschließend zu beantworten. Deutlich wurde jedoch, dass die Unterschiede zwischen Plastikfrauen und echten Frauen nach und nach verschwinden: Auch echte Frauen sind in ihrer modernen Weiblichkeit das Produkt einer bewussten Arbeit am eigenen Körper. Damit soll nicht behauptet werden, dass die Frauen, die sich moderne Körperpraxen aneignen, weniger ‚authentisch' wären als diejenigen, die sich nicht für Gesichtsmasken, Diäten, Aerobic, Vaginoplastik oder Lippenstift interessieren. Geschlecht ist immer – jenseits der subjektiven und zutiefst körperlichen Erfahrung, das eine oder das andere oder ein ganz anderes Geschlecht zu sein – ein performativer Prozess. Mit dem Ideal moderner Weiblichkeit rückt jedoch auf lokaler Ebene der Körper in den Mittelpunkt geschlechtlicher Identität. Die Identität als moderne Frau muss ebenso wie die Identität als *waria* unablässig körperlich inszeniert werden, um überzeugend zu sein. *Waria* als echte *self-made* Frauen lassen jedoch den Konstruktionsprozess von Geschlecht deutlich werden und destabilisieren damit das Bild moderner Weiblichkeit als authentischem, natürlichen Ausdruck des *kodrat wanita*. Wenn aus männlichen Körpern moderne Frauen werden können – was ist dann Weiblichkeit?

[443] Ich will damit nicht behaupten, dass das Leben von *waria*, die sehr oft mit der Verachtung ihrer Familien, mit ökonomischem Druck, mit abfälligen Bemerkungen ihrer Nachbarn und gesellschaftlicher Diskriminierung kämpfen, lediglich ein sorgloses Spiel mit Identitäten ist. Ich hatte jedoch den Eindruck, dass sie dieses *doing gender* extrem genossen.

8 Fazit: Schönheit und die Transformation von Körper, Selbst und Gesellschaft

> *„Mein ehemaliger Freund Viktor war ein richtiger* diktator. *Er hat immer gesagt ‚Nimm keinen Lippenstift* – be yourself!*' Das Motto finde ich ja eigentlich ganz gut, aber ehrlich gesagt will ich auch mal eine andere sein."*
>
> (Eva, Interview 21. Juni 2001)

Nachdem die Literatur- und Theaterwissenschaftlerin Hatley Zeugin eines Aerobic-Auftrittes von älteren javanischen Frauen im Rahmen einer offiziellen Zeremonie anlässlich des indonesischen Unabhängigkeitstages wurde, resümierte sie: „For women's bodies to burst onto the stage in this way, literally and figuratively, suggests that something significant is going on" (2005). Der weibliche Körper, der plötzlich selbstbewusst einen Platz auf der Bühne fordert, stellt auch in meiner Arbeit das Feld dar, auf dem komplexe gesellschaftliche Transformationsprozesse ausgehandelt werden.

Zur Analyse dieser Transformationsprozesse habe ich in Anknüpfung an die Forschungsrichtung des *embodiment* eine praxeologische Perspektive gewählt, um den Körper in seiner Materialität in den Blick nehmen zu können, ohne die produktive Idee seiner diskursiven Konstituierung und der darin impliziten gesellschaftlichen Machtverhältnisse aufzugeben. Moderne Weiblichkeit zielt zwischen

Aneignung und Zuweisung auf den weiblichen Körper. Dieser weibliche Körper, so hat sich im Verlauf der Arbeit gezeigt, befindet sich in einem Spannungsfeld heterogener Diskurse, deren repressive und produktive Aspekte in den Aneignungen durch lokale Akteurinnen vor dem Hintergrund der patrilinearen Organisation der Gesellschaft sowohl zu neuen Disziplinierungen wie auch zu neuen Handlungsfähigkeiten führen. Wie lässt sich die Verknüpfung von Schönheit, sozialer Differenzierung, Konsum und Geschlechterverhältnissen auf lokaler Ebene im Kontext gesamtgesellschaftlicher *modernisasi* nun resümieren?

Modernität entfaltet sich auf lokaler Ebene in einer räumlichen und einer zeitlichen Dimension, da der imaginierte Fortschritt sich langsam von der Stadt auf das Land ausbreitet. Der städtische Lebensstil wird so als hegemonial verstanden. In ihrer geschlechtsspezifischen Formulierung setzt Modernität Frauen aus der Stadt und Frauen vom Land ebenfalls in ein hierarchisches Verhältnis zueinander. Für Frauen aus der Stadt sind dabei die Praxen moderner Weiblichkeit konstitutiv.

Die Praxis moderner Weiblichkeit bedeutet zunächst einen Akt der direkten körperlichen Disziplinierung: Der weibliche Körper wird in Relation zu ästhetischen Normen gesetzt und anschließend in seinem Gewicht, seiner Form und seinem Aussehen bis ins Detail reglementiert, korrigiert und normalisiert. Er wird detaillierten Vorschriften bezüglich der Bekleidung, der Hygiene und des Auftretens in der Öffentlichkeit unterworfen. Der wissende, prüfende Blick der Anderen wird dabei als Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle internalisiert. Ist Schönheit im traditionellen Verständnis kontextgebunden und kann dementsprechend an- und abgelegt werden, kriecht sie in Form der modernen Körperpraxen unter die Haut, nistet sich dort dauerhaft ein und muss beständig reproduziert werden. Der moderne weibliche Körper verlangt dabei kontinuierliche Pflege und sorgfältige Aufmerksamkeit. Moderne Weiblichkeit konstituiert sich gerade durch ihre völlige Internalisierung, die durch eine überzeugende Selbstpräsentation lückenlos inszeniert werden muss. Eine Frau beweist durch ihren gepflegten Körper somit nicht nur ihr Verständnis ästhetischer Normen und ihr Geschick in deren Umsetzung, sondern auch ihre affirmative Einstellung gegenüber dem Modernisierungsdiskurs generell.

In der detaillierten Darstellung der Transformationen auf lokaler Ebene zeigt sich, dass die Akteurinnen die Konsequenzen ihrer Aneignung von Praxen moderner Weiblichkeit als höchst ambivalent wahrnehmen. Wie die biographischen Erzählungen von Nesly und Seri Menda gezeigt haben, findet hier ein Prozess der Polarisierung von Geschlecht in körperlicher und seelischer Hinsicht statt. Gab es früher für Frauen in Bezug auf Kleidung, Aggressivität, Schlagfertigkeit und körperliche Auseinandersetzungen breite Überschneidungen mit Männern, werden nun fundamentale Unterschiede konstitutiv für das Geschlechterverhältnis. Aus dem Verlust an körperlicher Stärke und Arbeitsfähigkeit sowie der Einschränkung in der Bandbreite legitimer Verhaltensweisen schälen sich ein femininer Charakter und eine zarte Konstitution heraus. Dieser Verlust wird auf subjektiver Ebene als

Schwäche und Krankheit erlebt und die Anforderungen moderner Weiblichkeit werden als mühsamer Prozess thematisiert. Als Frau körperlich sichtbar zu werden und die Blicke der Anderen aushalten zu lernen, die eigene Arbeitsfähigkeit als Basis der traditionellen geschlechtlichen Identität zugunsten eines femininen Körpers aufzugeben, ist ein schmerzhafter Prozess. In der zunehmenden Visualisierung und Polarisierung von Geschlecht auf lokaler Ebene wird Schönheit zu einem sekundären Geschlechtsmerkmal moderner Weiblichkeit.

Die Praxis moderner Weiblichkeit erschöpft sich jedoch nicht in ihren disziplinierenden Aspekten. Ihre Ambivalenz zeigt sich unter anderem in der Konstituierung des modernen Körpers durch staatliche Diskurse: Grundsätzlich lässt sich konstatieren, dass der Staat mit seinem Metanarrativ von Entwicklung und Fortschritt eine diffuse legitimatorische Ressource für Veränderungswünsche von Frauen darstellt, da die Idee der Modernisierung in Tanah Karo prinzipiell positiv besetzt ist. Die staatliche Geschlechterpolitik, die über Jahrzehnte ein an der städtischen Mittelschicht orientiertes Modell der Kleinfamilie propagierte und durch diverse Programme auf lokaler Ebene zu installieren versuchte, in der der Mann die Rolle des Ernährers und die Frau die Rolle der loyalen Ehefrau und perfekten Mutter einnahm, wird von Frauen sehr selektiv und strategisch angeeignet. Das Ideal der Frau als Hausfrau findet dagegen überhaupt kein positives Echo. Karo-Frauen sind ungebrochen stolz auf ihre Arbeitsfähigkeit und verstehen ein Dasein als Hausfrau bis heute als nutzlosen Müßiggang. Die Idee, dass der Mann der Ernährer der Familie sein solle, wird vor dem Hintergrund der lokalen Arbeitsteilung jedoch enthusiastisch aufgegriffen und mündet in der Forderung, dass in einer modernen Ehe beide arbeiten sollten – auch der Mann! Als Ideal wird die partnerschaftliche Ehe formuliert, die im städtischen Kontext auch in Grenzen realisiert werden kann. Kritik an der Faulheit von Männern legitimiert sich dabei immer wieder durch den Verweis auf staatliche Ideale der ökonomischen Entwicklung und des Fortschritts, der auch auf familiärer Ebene in gemeinsamer Anstrengung realisiert werden sollte. Auch die Auswirkungen des Familienplanungsprogramms sind als ambivalent zu bezeichnen: Während der staatliche Zugriff auf den weiblichen Körper hier ungebrochener realisiert werden konnte, bietet die Zwei-Kind-Familienpolitik wiederum eine Legitimation für die Forderung nach größerer Handlungsfähigkeit im Kontext der Fortsetzung der Patrilinie. Das in den *Dharma Wanita*-Vereinen propagierte Ideal der Ehefrau als loyaler Unterstützerin ihres Mannes hat auch in Tanah Karo Fuß gefasst und verbindet sich mit medialen Präsentationen von gepflegter Mittelklasse-Häuslichkeit und christlichen Positionen in Bezug auf die hierarchischen Geschlechterverhältnisse in der Ehe. Lokale Praxen moderner Weiblichkeit, so lässt sich resümieren, werden ganz überwiegend in dem nationalen Bezugsrahmen der Entwicklung und des Fortschritts ausgehandelt. Männer haben auf lokaler Ebene dagegen keinen Anteil an der Modernisierung der Gesellschaft und des Selbst.

Ein probates Mittel zur Disziplinierung des weiblichen Körpers sind Moralvorstellungen, mit denen Frauen zur Wahrung ihres guten Rufes enge Grenzen in der Handlungsfähigkeit gesetzt werden. Da Männer ihre sexuellen Bedürfnisse nach lokaler Vorstellung nicht kontrollieren können, tragen Frauen die Verantwortung für die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung, die durch außereheliche Sexualität bedroht wird. Frauen drohen im Gegensatz zu Männern nicht nur empfindliche Sanktionen, wenn sie sich in außerehelichen sexuellen Beziehungen engagieren, sie sind auch dafür verantwortlich, die eheliche Sexualität durch gezielte Körperpraxen zu stimulieren und so die Stabilität der Ehe zu fördern. Obwohl es auf lokaler Ebene nicht möglich ist, explizit weibliches Begehren zu thematisieren, und dieser Aspekt folglich unter der Befriedigung des Mannes subsumiert wird, gehen diese Praxen sicherlich nicht darin auf. Mediale Diskurse über weibliche Sexualität stellen darüber hinaus willkommene Anknüpfungspunke für weitere Explorationen dar. Hier dient die Idee des Westens, in dem Sex als völlig regellos und aller sozialen Kontexte enthoben imaginiert wird, als Folie, vor der lokale Positionen formuliert werden, die sich affirmativ auf moralische Regeln und Grenzen beziehen. Die ungeheure Geschwätzigkeit über Sexualität lässt sich dabei als Zeichen dafür interpretieren, dass hier zentrale gesellschaftliche Themen verhandelt werden.

Der schöne Körper ist jedoch notwendigerweise auch der konsumierende Körper. Ohne Shampoo, Aerobic-Kleidung und Haarkuren, ohne Friseurbesuche und kunstvoll geflochtenen *sanggul* lässt sich der eigene Status nicht kommunizieren. Konsum ist daher das Feld, auf dem soziale Distinktion über den Körper realisiert wird. Als geographische Formulierung sozialer Differenz ist die Frau aus der Stadt gegenüber der Frau vom Land das hegemoniale Ideal. Die körperliche Selbstpräsentation einer Frau verrät dem wissenden Auge sofort ihre Herkunft, da es sie anhand ihres Geschmacks sozial verorten kann. In dem Transformationsprozess, der als Fortschritt in zeitlichen und räumlichen Stufen imaginiert wird, positionieren sich Frauen aus der Stadt durch Praxen moderner Weiblichkeit im Sinne der Distinktion sozial über den Frauen vom Land. Ein gepflegtes Äußeres im Sinne einer geschmackvollen Selbstpräsentation ist zu einer unverzichtbaren Ressource auf dem Arbeitsmarkt geworden. Erst Schönheit eröffnet ein breiteres Spektrum an Erfahrungen, Mobilität und Arbeitsmöglichkeiten jenseits der Landwirtschaft. Die Praxis moderner Weiblichkeit birgt dabei das Versprechen des sozialen Aufstiegs. Jenseits dieser affirmativen Aneignungen kann die Praxis moderner Weiblichkeit auch auf ökonomische Unabhängigkeit im Kontext der Berufstätigkeit als Schönheitsspezialistin zielen.

Konsum bedeutet jedoch nicht nur eine Einbindung in transnationale ökonomische Strukturen, sondern auch einen Freiraum auf lokaler Ebene. In einer Gesellschaft, die Müßiggang und Luxus in Bezug auf Frauen missbilligt, stellen Kopfmassagen und Aerobic-Stunden, *seksi* Sportkleidung und schicke Sandaletten auch einen Freiraum für Frauen dar, jenseits des Arbeitsalltags Zeit, Aufmerksam-

keit und Geld in sich selbst zu investieren. *Salons* und Aerobic-Studios ermöglichen somit eine neue Vorstellung von Freizeit, die sich an Idealen der Mittelschicht orientiert und Freiräume zur Exploration neuer Körper-, Bekleidungs- und Bewegungspraxen bietet.

Erst die praxeologische Perspektive, die den Körper als Verknüpfung zwischen Diskursen und Alltagshandeln versteht, konnte die heterogenen Aneignungsprozesse der Akteurinnen fokussieren, die in unterschiedlichen Artikulationen von Weiblichkeit resultieren. Dieser genaue Blick machte deutlich, dass Weiblichkeit auf lokaler Ebene nicht monolithisch ist, sondern durch die differenzierte Aneignung moderner Körperpraxen in eine hegemoniale städtische Weiblichkeit, die sich an der nationalen Mittelschicht orientiert, eine subalterne ländliche Weiblichkeit, die zur modernen Weiblichkeit ein ambivalentes Verhältnis pflegt, sowie eine von *waria* verkörperte moralisch transgressive Weiblichkeit vervielfältigt wird.

Die transgressive Weiblichkeit der *waria* zeigt dabei, dass moderne Körperpraxen intensive Konflikte in Bezug auf Moral provozieren. In der durch moderne Körperpraxen angestrebten Schönheit des weiblichen Körpers liegt gleichzeitig die größte Bedrohung, da sie beständig Gefahr für die soziale Ordnung in Form unkontrollierter weiblicher Handlungsfähigkeit und Unmoral heraufbeschwört. Modernität birgt somit ein Transgressionspotential, das auf dem Feld des weiblichen Körpers im Hinblick auf Moral problematisiert wird. *Waria* exemplifizieren dieses nicht aufzulösende Spannungsfeld zwischen Modernität und Unmoral und stellen so die Zuspitzung moderner Weiblichkeit zwischen Disziplinierung und Handlungsfähigkeit dar. Während sie sich einerseits so radikal dem Ideal des schönen weiblichen Körpers unterwerfen, dass sie es sogar in und mit einem männlichen Körper realisieren können und als Plastikfrauen schöner als ihre echten Geschlechtsgenossinnen sind, verkörpern sie ebenso radikal die moralische Transgression, die darin liegt. Es ist jedoch gerade die geschlechtliche Transgression, die moderne Weiblichkeit dabei als Performanz erkennbar werden lässt. Frauen betreten mit ihren modernen Körpern somit eine Bühne, die durch *waria* schon bereitet wurde.

Literatur

Abeyesekere, Susan

1990 Statement at the conference on the politics of middle class Indonesia. In: R. Tanter und K.R. Young (eds.), The politics of middle class Indonesia; pp. 175-178. Clayton, Victoria, Australia: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University. (Monash papers on Southeast Asia, 19).

AC Nielsen Media Index

2002 *Kartini* (6): 56.

Adams, Kathleen M.

2006 Art as politics: re-crafting identities, tourism, and power in Tana Toraja, Indonesia. Honolulu, Hawai'i: University of Hawai'i Press.

Allen, Pam

2007 Challenging diversity?: Indonesia's anti-pornography bill. *Asian Studies Review* 31(2): 101-115.

—

2009 Women, gendered activism and Indonesia's Anti-Pornography Bill. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific (Online)* (19). http://intersections.anu.edu.au/issue19/allen.htm <08.12.2010>

Andaya, Leonard Y.

2000 The Bissu: study of a third gender in Indonesia. In: B.W. Andaya (ed.), Other pasts: women, gender and history in early modern Southeast Asia; pp. 27-46. Honolulu, Hawai'i: Center for Southeast Asian Studies, University of Hawai'i at Mānoa.

Anderson, Benedict R. O'G.

1996 "Bullshit!" s/he said: the happy, modern, sexy, Indonesian married woman as transsexual. In: L.J. Sears (ed.), Fantasizing the feminine in Indonesia; pp. 270-294. Durham [u.a.]: Duke University Press.

Anderson, John

1971 Mission to the east coast of Sumatra in 1823. Kuala Lumpur [u.a.]: Oxford University Press.

Anderton, Trish

2008 All steamed up. *The Jakarta Post (Online)*. http://www.thejakartapost.com/news/2008/02/26/all-steamed.html <18.12.2010>

Ansori, Mohammad Hasan

2009 Consumerism and the emergence of a new middle class in globalizing Indonesia. *Explorations* 9: 87-97.

Appadurai, Arjun

1996 Modernity at large: cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press. (Public Worlds, 1).

Arief, Sritua

1978 Consumption patterns in Indonesia: an econometric study. Jakarta: Sritua Arief Associates.

Aripurnami, Sita

2000 Whiny, finicky, bitchy, stupid and 'revealing': the image of women in Indonesian film. In: M. Oey-Gardiner und C. Bianpoen (eds.), Indonesian women: the journey continues; pp. 50-65. Canberra: Australian National University, Research School of Pacific and Asian Studies.

Aspinall, Edward und Greg Fealy (eds.)

2003 Local power and politics in Indonesia: decentralisation & democratisation. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Aspinall, Edward und Marcus Mietzner (eds.)

2010 Problems of democratisation in Indonesia: elections, institutions and society. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Atkinson, Jane Monnig und Shelly Errington (eds.)

1990 Power and difference: gender in island Southeast Asia. Stanford, California: Stanford University Press.

Bamford, Sandra C. (ed.)

2007 Embodying modernity and post-modernity: ritual, praxis, and social change in Melanesia. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.

Beazley, Harriot

2003 The sexual lives of street children in Yogyakarta, Indonesia. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 37(1): 17-45.

Bellows, Laura J.

2003 Like the West: new sexual practices and modern threats to Balinese-ness. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 37(1): 71-106.

Benda-Beckmann, Franz von und Keebet von Benda-Beckmann

2007 Between global forces and local politics: decentralisation and reorganisation of village government in Indonesia. In: C. Antons und V. Gessner (eds.), Globalisation and resistance: law reform in Asia since the crisis; pp. 211-252. Oxford [u.a.]: Hart.

Bennett, Linda Rae

2002 Modernity, desire, and courtship: the evolution of premarital relationships in Mataram, Eastern Indonesia. In: L. Manderson und P. Liamputtong (eds.), Coming of age in South and Southeast Asia: youth, courtship and sexuality; pp. 96-112. Richmond, Surrey: Curzon Press. (Studies in Asian topics, 30).

—

2003 Indonesian youth, love magic and the in/visibility of sexual desire. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 37(1): 135-158.

—

2005 Women, Islam and modernity: single women, sexuality and reproductive health in contemporary Indonesia. New York; London: RoutledgeCurzon.

Beyer, Ulrich

1982 Und viele wurden hinzugetan: Mission und Gemeindewachstum in der Karo-Batak-Kirche/Indonesien. Wuppertal; Erlangen: Verlag der VEM; Verlag der Ev.-Luth. Mission.

Blackburn, Susan

1999 Women and citizenship in Indonesia. *Australian journal of political science* 34(2): 189-204.

—

2004 Women and the state in modern Indonesia. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.

—

2009 Has gender analysis been mainstreamed in the study of Southeast Asian politics? In: T.W. Devasahayam (ed.), Gender trends in Southeast Asia; pp. 53-72. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Blackwood, Evelyn

1996 Falling in love with an-Other lesbian. Reflections on identity in fieldwork. In: D. Kulick (ed.), Taboo: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork; pp. 51-75. London [u.a.]: Routledge.

—

2002 *Tombois* in West Sumatra: constructing masculinity and erotic desire. In: E. Blackwood und S.E. Wieringa (eds.), Female desires: same-sex relations and transgender practices across cultures; pp. 181-205. New York: Columbia University Press.

—

2010 Falling into the lesbi world: desire and difference in Indonesia. Honolulu, Hawai'i: University of Hawai'i Press.

Bock, Ulla, Irene Dölling und Beate Krais (eds.)

2007 Prekäre Transformationen: Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen- und Geschlechterforschung. Göttingen: Wallstein-Verlag.

Boellstorff, Tom

2002 Gay and Lesbi subjectivities, national belonging and the new Indonesia. In: K. Robinson und S. Bessell (eds.), Women in Indonesia: gender, equity and development; pp. 92-99. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

—

2003 Dubbing culture: Indonesian *gay* and *lesbi* subjectivities and ethnography in an already globalized world. *American Ethnologist* 30(2): 225-242.

—

2004 Playing back the nation: *waria*, Indonesian transvestites. *Cultural Anthropology* 19(2): 159-195.

—

2005 The gay archipelago: sexuality and nation in Indonesia. Princeton, NJ [u.a.]: Princeton University Press.

—

2006 Domesticating Islam: sexuality, gender, and the limits of pluralism (Review Essay). *Law & Social Inquiry* 31(4): 1035-1053.

—

2007 A coincidence of desires: anthropology, queer studies, Indonesia. Durham [u.a.]: Duke University Press.

Borch, Rosslyn Marie von der

2008 Straddling worlds: Indonesian migrant domestic workers in Singapore. In: M. Ford und L. Parker (eds.), Women and work in Indonesia; pp. 195-214. New York, USA: Routledge.

Bourdieu, Pierre

1984 Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (3., durchges. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BPSKK

1999 Kabupaten Karo dalam angka 1998. Berastagi: Badan Pusat Statistik Kabupaten Karo.

—

2000 Kabupaten Karo dalam angka 1999. Berastagi: Badan Pusat Statistik Kabupaten Karo.

Brenner, Suzanne A.

1995 Why women rule the roost: rethinking Javanese ideologies of gender and self-control. In: A. Ong und M.G. Peletz (eds.), Bewitching women, pious men: gender and body politics in Southeast Asia; pp. 19-50. Berkeley: University of California Press.

—

1996 Reconstructing self and society: Javanese Muslim women and "the veil". *American Ethnologist* 23(4): 673-697.

—

1998 The domestication of desire: women, wealth, and modernity in Java. Princeton: Princeton University Press.

—

1999 On the public intimacy of the New Order: images of women in the popular Indonesian print media. *Indonesia* 67: 13-37.

—

2005 Islam and gender politics in late New Order Indonesia. In: A.C. Willford und K.M. George (eds.), Spirited politics: religion and public life in contemporary Asia; pp. 93-118. Ithaca: Cornell University.

Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (eds.)

2007 Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1490).

Buchori, Bhinny und Ifa Soenarto

2000 Dharma Wanita: an asset or a curse? In: M. Oey-Gardiner und C. Bianpoen (eds.), Indonesian women: the journey continues; pp. 139-155. Canberra: Australian National University, Research School of Pacific and Asian Studies.

Bulbeck, Chilla

2009 Sex, love and feminism in the Asia Pacific: a cross-cultural study of young people's attitudes. London [u.a.]: Routledge.

Bünte, Marco

2003 Dezentralisierung in Indonesien, Teil 1: Initiation und Inhalt. *Südostasien aktuell* (November): 565-579.

—

2004 Dezentralisierung in Indonesien, Teil 2: Bilanz und Perspektiven. *Südostasien aktuell* (Januar): 60-71.

Butler, Judith

1990 Gender trouble: feminism and the subversion of identity. New York: Routledge.

Chua, Beng-Huat (ed.)

2000 Consumption in Asia: lifestyles and identities. London: Routledge.

Clark, Marshall A.

2004a Indonesian masculinities: images of men in Indonesian TV advertising. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 38(2): 9-37.

—

2004b Men, masculinities and symbolic violence in recent Indonesian cinema. *Journal of Southeast Asian Studies* 35(1): 113-132.

—

2010 Maskulinitas: culture, gender and politics in Indonesia. Caulfield, Vic.: Monash University Press. (Monash papers on Southeast Asia, 71).

Comaroff, Jean und John Comaroff (eds.)

1993 Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa. Chicago: University of Chicago Press.

Cook, Nerida M. und Peter A. Jackson (eds.)

1999 Genders and sexualities in modern Thailand. Chiang Mai: Silkworm Books.

Csordas, Thomas J. (ed.)

1994 Embodiment and experience: the existential ground of culture and self. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press. (Cambridge Studies in Medical Anthropology, 2).

Dahles, Heidi und Carin Bras

1998 Women entrepreneurs and beach tourism in Bali: gender, employment opportunities and government policy. *Pacific Tourism Review* 1(3): 243-256.

—

1999 Entrepreneurs in romance: tourism in Indonesia. *Annals of Tourism Research* 26(2): 267-293.

David, Bettina

2008 Intimate neighbors: Bollywood, *dangdut* music, and globalizing modernities in Indonesia. In: S. Gopal und S. Moorti (eds.), Global Bollywood: travels of Hindi song and dance; pp. 179-199. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Davies, Sharyn Graham

2001 Negotiating gender: *Calalai'* in Bugis society. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific (Online)* (6).
http://intersections.anu.edu.au/issue6/graham.html <18.12.2010>

—

2007 Challenging gender norms: five genders among Bugis in Indonesia. Belmont, CA: Thomson Wadsworth.

—

2010 Gender diversity in Indonesia: sexuality, Islam and queer selves. London [u.a.]: Routledge.

Dick, H.W.

1985 The rise of a middle class and the changing concept of equity in Indonesia: an interpretation. *Indonesia* 39: 71-92.

—

1990 Further reflections on the middle class. In: R. Tanter und K.R. Young (eds.), The politics of middle class Indonesia; pp. 63-70. Clayton, Victoria, Australia: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University. (Monash papers on Southeast Asia, 19).

Djadjadiningrat-Nieuwenhuis, Madelon

1992 Ibuism and priyayization: path to power? In: E. Locher-Scholten und A. Niehof (eds.), Indonesian women in focus: past and present notions; 2. print; pp. 43-51. Leiden: KITLV Press. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 127).

Domenig, Gaudenz

2008 Variation in Karo architecture. In: R. Schefold (ed.), Indonesian houses; Vol. 2: Survey of vernacular architecture in western Indonesia; pp. 49-99. Leiden: KITLV Press. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 251).

Englund, Harri und James Leach

2000 Ethnography and the meta-narratives of modernity. *Current Anthropology* 41(2): 225-248.

Errington, Sally

1990 Recasting sex, gender and power: a theoretical and regional overview. In: J.M. Atkinson und S. Errington (eds.), Power and difference: gender in island Southeast Asia; pp. 1-58. Stanford, California: Stanford University Press.

Evers, Hans-Dieter und Solvay Gerke

1999 Globale Märkte und symbolischer Konsum: Visionen von Modernität in Südostasien. *Southeast Asia Programme Working paper* 314 (Universität Bielefeld, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie).

http://www.uni-bielefeld.de/%28en%29/tdrc/ag_sozanth/publications/working_papers/WP314.PDF <01.02.2011>

Feher, Michel (ed.)

1989 Fragments for a history of the human body (Band 1-3). New York, NY: Zone.

Feith, Herbert

1980 Repressive-developmentalist regimes in Asia: old strengths, new vulnerabilities. *Prisma: Indonesian journal of social and economic affairs* (19): 39-55.

Ford, Michele

2003 Beyond the Femina fantasy: female industrial and overseas domestic labour in Indonesian discourses of women's work. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 37(2): 11-26.

Foster, Robert John

2002 Materializing the nation: commodities, consumption, and media in Papua New Guinea. Bloomington: Indiana University Press.

Foucault, Michel

1977 Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 184).

—

1986 Sexualität und Wahrheit 3: Die Sorge um sich. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—

2004a Geschichte der Gouvernementalität 1: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung: Vorlesung am Collège de France, 1977 - 1978. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—

2004b Geschichte der Gouvernementalität 2: Die Geburt der Biopolitik: Vorlesung am Collège de France, 1978 - 1979. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Friedmann, Jonathan (ed.)

1994 Consumption and identity. Chur: Harwood.

Gaonkar, Dilip Parameshwar (ed.)

2001 Alternative modernities. Durham, NC [u.a.]: Duke University Press.

Garfinkel, Harold

1967 Studies in ethnomethodology. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

GBKP

2001 Keluarga Kristen. Kabanjahe: Gereja Batak Karo Protestan.

Gerke, Solvay

1992 Social change and life planning of rural Javanese women. Saarbrücken; Fort Lauderdale: Breitenbach. (Bielefelder Studien zur Entwicklungssoziologie, 51).

—

2000 Global lifestyles under local conditions: the new Indonesian middle class. In: B.-H. Chua (ed.), Consumption in Asia: lifestyles and identities; pp. 135-158. London: Routledge.

Giddens, Anthony

1984 The constitution of society: outline of the theory of structuration. Berkeley [u.a.]: University of California Press.

—

1990 The consequences of modernity. Cambridge: Polity Press.

Ginting, Juara R.

2004 The position of Hinduism in Karo society (North Sumatra). In: M. Ramstedt (ed.), Hinduism in modern Indonesia: a minority religion between local, national, and global interests. London [u.a.]: RoutledgeCurzon.

Goon, Patricia und Allison Craven

2003 Whose debt?: globalisation and whitefacing in Asia. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific (Online)* (9).
http://intersections.anu.edu.au/issue9/gooncraven.html <11.12.2010>

Grothaus, Werner

1970 80 Jahre Karobatakkirche. *In die Welt für die Welt* 6(8-9): 1-11.

Handajani, Suzie

2005 Globalizing local girls: the representation of adolescents in Indonesian female teen magazines.

MA thesis, The University of Western Australia (Online-Ressource). http://theses.library.uwa.edu.au/adt-WU2005.0121/public/02whole.pdf <18.12.2010>

—

2008 Western inscriptions on Indonesian bodies: representations of adolescents in Indonesian female teen magazines. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific (Online)* (18).

http://intersections.anu.edu.au/issue18/handajani.htm <08.12.2010>

Hannerz, Ulf

1995 "Kultur" in einer vernetzten Welt: zur Revision eines ethnologischen Begriffes. In: W. Kaschuba (ed.), Kulturen - Identitäten - Diskurse: Perspektiven Europäischer Ethnologie; pp. 64-84. Berlin: Akademie-Verlag.

—

1996 Transnational connections: culture, people, places. New York [u.a.]: Routledge.

Hansen, Karen Tranberg

2002 Commodity chains and the international secondhand clothing trade: "Salaula" and the work of consumption in Zambia. In: K.T. Hansen (ed.), Theory in economic anthropology; pp. 221-236. Walnut Creek [u.a.]: AltaMira Press.

Harding, Claire

2008 The influence of the 'decadent West': discourses of the mass media on youth sexuality in Indonesia. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific (Online)* (18).

http://intersections.anu.edu.au/issue18/harding.htm <11.12.2010>

Hatley, Barbara

2005 More voices: women and marginalised groups seize new opportunities in the arts. *Inside Indonesia (Online)* (83).

http://www.insideindonesia.org/edition-83/more-voices <20.12.2010>

—

2008 Javanese performances on an Indonesian stage: celebrating culture, embracing change. Honolulu, Hawai'i: Asian Studies Association of Australia in association with University of Hawai'i Press.

Hauser-Schäublin, Brigitta (ed.)

1991 Ethnologische Frauenforschung: Ansätze, Methoden, Resultate. Berlin: Reimer.

— (ed.)

1998 Differenz und Geschlecht: neue Ansätze in der ethnologischen Forschung. Berlin: Reimer.

—

2002 Gender: Verkörperte Feldforschung. In: H. Fischer (ed.), Feldforschungen: Erfahrungsberichte zur Einführung (2. Aufl., Neufassung); pp. 73-99. Berlin: Reimer.

Hefner, Robert W.

1991 State, nation, and ethnicity in modern Indonesia. In: U. Ra'anan, et al. (eds.), State and nation in multi-ethnic societies: the breakup of multinational states; pp. 198-222. Manchester: Manchester University Press.

Hellman, Jörgen

2003 Performing the nation: cultural politics in New Order Indonesia. Copenhagen: NIAS Press. (Nordic Institute of Asian Studies monograph series, 89).

Heriot-Darragh, Kim

2007 Transgendered in Malang. *Inside Indonesia (Online)* 90.

http://www.insideindonesia.org/edition-90/transgendered-in-malang <08.12.2010>

Hitchcock, Michael und Victor T. King (eds.)

1997 Images of Malay-Indonesian identity. Kuala Lumpur [u.a.]: Oxford University Press.

Holike, Christine

2008 Islam und Geschlechterpolitiken in Indonesien: der Einzug der Scharia in die regionale Gesetzgebung. Berlin: Regiospectra-Verlag.

Holtzappel, Coen

2002 Riding a tiger: dilemmas of integration and decentralization in Indonesia. Amsterdam: Rozenberg.

Holtzappel, Coen und Martin Ramstedt (eds.)

2009 Decentralization and regional autonomy in Indonesia: implementation and challenges. Leiden, Netherlands: International Institute for Asian Studies.

Howes, David (ed.)

1996 Cross-cultural consumption: global markets, local realities. London [u.a.]: Routledge.

Hull, Terence H.

2003 The political framework for family planning in Indonesia: three decades of development. In: A. Niehof und F. Lubis (eds.), Two is enough: family planning in Indonesia under the New Order 1968-1998. Leiden: KITLV Press. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal,- Land- en Volkenkunde, 204).

Hull, Terence H. und Sri Moertiningsih Adioetomo

2002 Women, familiy planning and decentralisation: new variations on old themes. In: K. Robinson und S. Bessell (eds.), Women in Indonesia: gender, equity and development; pp. 235-249. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Jennaway, Megan

2002a Inflatable bodies and the breath of life: courtship and desire among young women in rural North Bali. In: L. Manderson und P. Liamputtong (eds.), Coming of age in South and Southeast Asia: youth, courtship and sexuality; pp. 75-95. Richmond, Surrey: Curzon Press. (Studies in Asian topics, 30).

—

2002b Sisters and lovers: women and desire in Bali. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

Johnson, Mark

1997 Beauty and power: transgendering and cultural transformation in the Southern Philippines. Oxford: Berg.

Jolly, Margaret und Kalpana Ram (eds.)

2001 Borders of being: citizenship, fertility and sexuality in Asia and the Pacific. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Jones, Carla

2003 Dress for *sukses*: fashioning femininity and nationality in urban Indonesia. In: S. Niessen, A.M. Leshkowich und C. Jones (eds.), Re-orienting fashion: the globalization of Asian dress. Oxford: Berg.

—

2007 Fashion and faith in urban Indonesia. *Fashion Theory* 11(2): 211-232.

—

2009 Wanita Karir, the career woman (Contribution to: Barker, Joshua und Johan Lindquist, Figures of Indonesian modernity). *Indonesia* 87: 68f.

—

2010 Better women: the cultural politics of gendered expertise in Indonesia. *American Anthropologist* 112(2): 270-282.

Karp, Ivan

2002 Development and personhood: tracing the contours of a moral discourse. In: B.M. Knauft (ed.), Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies; pp. 82-104. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Kasiyan

2008 Manipulasi dan dehumanisasi perempuan dalam iklan. Yogyakarta: Ombak.

Katjasungkana, Nursyahbani

o.J. The Indonesian legal system and the empowerment of women.
http://www.law.unimelb.edu.au/news/assets/NursyahbaniPaper.doc <06.01.2004>

Katjasungkana, Nursyahbani und Saskia E. Wieringa

2003 Local-global encounters: situating women's sexual and reproductive rights. *Development* 46(2): 63-67.

Kipp, Rita Smith

1990 The early years of a Dutch colonial mission: the Karo field. Ann Arbor: University of Michigan Press.

—

1996 Dissociated identities: ethnicity, religion, and class in an Indonesian society. Ann Arbor: University of Michigan Press.

—

1998 Emancipating each other: Dutch colonial missionaries' encounter with Karo women in Sumatra, 1900-1942. In: J.A. Clancy-Smith und F. Gouda (eds.), Domesticating the empire: race, gender, and family life in French and Dutch colonialism; pp. 211-235. Charlottesville: University Press of Virginia.

—

1999 Why can't a woman be more like a man? Bureaucratic contradictions in the Dutch Missionary Society. In: M.T. Huber und N. Lutkehaus (eds.), Gendered missions: women and men in missionary discourse and practice; pp. 145-177. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Kitley, Philip

2000 Television, nation, and culture in Indonesia. Athens: Ohio University Center for International Studies. (Research in international studies: Southeast Asia series, 104).

Knauft, Bruce M. (ed.)

2002 Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Kortschak, Irfan

2007 Defining waria. *Inside Indonesia (Online)* 90.
http://www.insideindonesia.org/edition-90/defining-waria <16.12.2010>

Kozok, Uli

1990 Vorgeschichte. In: A. Sibeth (ed.), Mit den Ahnen leben: Batak - Menschen in Indonesien; pp. 12-31. Stuttgart [u.a.]: Ed. Mayer.

Kulick, Don (ed.)

1995 Taboo: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London: Routledge.

Laderman, Carol

1994 The embodiment of symbols and the acculturation of the anthropologist. In: T.J. Csordas (ed.), Embodiment and experience: the existential ground of culture and self; pp. 183-200. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press. (Cambridge Studies in Medical Anthropology, 2).

Lapasau, Merry

2005 Kosmetikwerbeanzeigen in deutschen und indonesischen Frauenzeitschreiften. Ein sprachlicher und kultureller Vergleich.

Siegen, Univ., Diss, 2005 (Online-Ressource). http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=977809404&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=977809404.pdf <20.02.2011>

Lash, Scott und Jonathan Friedman (eds.)

1992 Modernity and identity. Oxford: Blackwell.

Lauruhn, Heinz

1968 Momentaufnahme, Nordsumatra 1967. Wuppertal-Barmen: Verlag der Rheinischen Mission.

Liang, Jamison

2010 Homophobia on the rise. *Inside Indonesia (Online)* 100.

http://www.insideindonesia.org/edition-100/homophobia-on-the-rise-14061324 <08.12.2010>

Liddle, R. William

1988 Politics and culture in Indonesia. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Lindquist, Johan

2008 Of maids and prostitutes: Indonesian female migrants in the new Asian hinterlands. In: M.-J.D. Good, et al. (eds.), Postcolonial disorders; pp. 218-259. Berkeley: University of California Press.

Locher-Scholten, Elsbeth

1997 Summer dresses and canned food: European women and Western lifestyles in the Indies, 1900-1942. In: H. Schulte Nordholt (ed.), Outward appearances: dressing state and society in Indonesia; pp. 151-180. Leiden: KITLV Press. (Proceedings / Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 4).

Locher-Scholten, Elsbeth und Anke Niehof (eds.)

1992 Indonesian women in focus: past and present notions. Leiden: KITLV Press. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 127).

Marcus, George E.

1995 Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

Martin, Emily

1991 The egg and the sperm: how science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles. *Signs* 16(3): 485-501.

Mende, Kathrin und Debora Tydecks

2003 Basisgesundheitsversorgung in Indonesien: Die Bedeutung der PUSKESMAS für die nationale Gesundheitsversorgung. *Southeast Asian Studies Working Paper* 19 (Universität Bonn - Abteilung für Südostasienwissenschaft).

http://www.ioa.uni-bonn.de/abteilungen/suedostasienwissenschaft/abteilung/working_19 <24.01.2011>

Miller, Daniel

1995 Consumption and commodities. *Annual Review of Anthropology* 24: 141-161.

Mitchell, Timothy (ed.)

2000 Questions of modernity. Minneapolis: University of Minnesota Press. (Contradictions of modernity, 11).

Murray, Alison J.

1999 Let them take ecstasy: class and Jakarta lesbians. In: E. Blackwood (ed.), Female desires: same-sex relations and transgender practices across cultures; pp. 138-155. New York: Columbia University Press.

Niehof, Anke

1998 The changing lives of Indonesian women: contained emancipation under pressure. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154(2): 236-258.

Niehof, Anke und Firman Lubis (eds.)

2003 Two is enough: family planning in Indonesia under the New Order 1968-1998. Leiden: KITLV Press. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal,- Land- en Volkenkunde, 204).

Nilan, Pam

2003 Romance magazines, television soap operas and young Indonesian women. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 37(1): 45-70.

—

2009 Contemporary masculinities and young men in Indonesia. *Indonesia and the Malay World* 37(109): 327-344.

Noviani, Ratna

2009a Identity politics in Indonesian advertising: gender, ethnicity/race, class and nationality in TV advertisements during the New Order and the Post-New Order era.

Bochum, Univ., Diss, 2009 (Online-Ressource). http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/NovianiRatna/diss.pdf <18.12.2010>

—

2009b Narratives of class in Indonesian TV commercials. *onlinejournal kultur & geschlecht (Online)* (5).

http://www.ruhr-uni-bochum.de/genderstudies/kulturundgeschlecht/pdf/Noviani_Commercial.pdf <11.12.2010>

Nurmila, Nina

2009 Women, Islam and everyday life: renegotiating polygamy in Indonesia. London; New York: Routledge.

O'Shaughnessy, Kate

2009 Gender, state and social power in contemporary Indonesia: divorce and marriage law. London [u.a.]: Routledge.

Oetomo, Dédé

1996 Gender and sexual orientation in Indonesia. In: L.J. Sears (ed.), Fantasizing the feminine in Indonesia; pp. 259-269. Durham: Duke University Press.

Oey-Gardiner, Mayling und Carla Bianpoen (eds.)

2000 Indonesian women: the journey continues. Canberra: Australian National University, Research School of Pacific and Asian Studies.

Ong, Aihwa und Michael G. Peletz (eds.)

1995 Bewitching women, pious men: gender and body politics in Southeast Asia. Berkeley: University of California Press.

Panitia Jubileum 20 tahun KWK

1991 Jubileum 20 tahun KWK GBKP. Kabanjahe: GBKP.

Parawansa, Khofifah Indar

2002 Institution building: an effort to improve Indonesian women's role and status. In: K. Robinson und S. Bessell (eds.), Women in Indonesia: gender, equity and development; pp. 68-77. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Parker, Lynette

2001 Fecundity and the fertility decline in Bali. In: M. Jolly und K. Ram (eds.), Borders of being: citizenship, fertility and sexuality in Asia and the Pacific; pp. 178-202. Ann Arbor: University of Michigan Press.

—

2008 Theorising adolescent sexualities in Indonesia - where 'something different happens'. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific (Online)* (18).

http://intersections.anu.edu.au/issue18/parker.htm <08.12.2010>

Parnohadiningrat, Sudjadnan

2002 Prologue. In: K. Robinson und S. Bessell (eds.), Women in Indonesia: gender, equity and development; pp. xxiii-xxv. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Peletz, Michael G.

1995 Neither reasonable nor responsible: contrasting representations of masculinity in a Malay society. In: A. Ong und M.G. Peletz (eds.), Bewitching women, pious men: gender and body politics in Southeast Asia; pp. 76-123. Berkeley: University of California Press.

—

2006 Transgenderism and gender pluralism in Southeast Asia since early modern times. *Current Anthropology* 47(2): 309-340.

—

2009 Gender pluralism: Southeast Asia since early modern times. New York [u.a.]: Routledge.

Penny, D. H. und Masri Singarimbun

1967 Economic activity among the Karo Batak of Indonesia: a case study in economic change. *Bulletin of Indonesian Economic Studies* 3(6): 31-65.

Philpott, Simon

2000 Rethinking Indonesia: postcolonial theory, authoritarianism, and identity. Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press.

Portier, M. Karen und Herman Slaats

1987 Women and the division of parental land in Karo society. In: R. Carle (ed.), Cultures and societies of North Sumatra; pp. 303-308. Berlin: Reimer. (Veröffentlichungen des Seminars für Indonesische und Südseesprachen der Universität Hamburg, 19).

Prasetyaningsih, Luh Ayu S.

2007 The maze of gaze: the color of beauty in transnational Indonesia. Dissertation, University of Maryland (Online-Ressource). http://hdl.handle.net/1903/7161 <25.09.2010>

Puri, Jyoti

1999 Woman, body, desire in post-colonial India: narratives of gender and sexuality. New York: Routledge.

Reckwitz, Andreas

2003 Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive. *Zeitschrift für Soziologie* 32(4): 282-301.

Ritsert, Jürgen

1998 Soziale Klassen. Münster: Westfälisches Dampfboot. (Einstiege, 8).

Robinson, Kathryn

1997 Indonesian women: a survey of recent developments. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 31(2): 141-162.

—

1998 Love and sex in an Indonesian mining town. In: K. Sen und M. Stivens (eds.), Gender and power in affluent Asia; pp. 63-86. London: Routledge.

—

2000 Indonesian women: from *Orde Baru* to *Reformasi*. In: L.P. Edwards und M. Roces (eds.), Women in Asia: tradition, modernity, and globalisation; pp. 139-166. Ann Arbor: University of Michigan Press.

—

2001 Government agency, women's agency: feminisms, fertility and population control. In: M. Jolly und K. Ram (eds.), Borders of being: citizenship, fertility and sexuality in Asia and the Pacific; pp. 36-57. Ann Arbor: University of Michigan Press.

—

2004 Islam, gender, and politics in Indonesia. In: V.M. Hooker (ed.), Islamic perspectives on the new millenium; pp. 183-198. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

—

2008 Islamic cosmopolitics, human rights and anti-violence strategies. In: P. Werbner (ed.), Anthropology and the new cosmopolitanism: rooted, feminist and vernacular perspectives; pp. 111-134. Oxford [u.a.]: Berg. (ASA monographs, 45).

—

2009 Gender, Islam and democracy in Indonesia. London [u.a.]: Routledge.

Robinson, Kathryn und Sharon Bessell (eds.)

2002 Women in Indonesia: gender, equity and development. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Robison, Richard

1986 Indonesia: the rise of capital. North Sydney, NSW, Australia: Allen & Unwin.

—

1990 Power and economy in Suharto's Indonesia. Manila, Philippines: Journal of Contemporary Asia Publishers.

Robison, Richard und David S.G. Goodman (eds.)

1996 The new rich in Asia: mobile phones, McDonalds and middle class revolution. London: Routledge.

Rogers, Susan

1993 Batak heritage and the Indonesian state: print literacy and the construction of ethnic cultures in Indonesia. In: J. Toland (ed.), Ethnicity and the state; pp. 147-176. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

Röttger-Rössler, Birgitt

1994 "Frauen sind freier...": Geschlechtsrollenwechsel in einer indonesischen Gesellschaft. *Kea* 7: 87-108.

—

2009 Geschlechtliche Mehrdeutigkeit als 'Raum der Möglichkeiten': *Transgenderism* in zwei islamischen Gesellschaften Südostasiens. In: E. Hermann, K. Klenke und M. Dickhardt (eds.), Form, Macht, Differenz: Motive und Felder ethnologischen Forschens. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Ryter, Loren

2005 Reformasi gangsters. *Inside Indonesia (Online)* 82.
http://www.insideindonesia.org/edition-82/reformasi-gangsters <08.12.2010>

Schefold, Reimar (ed.)

2003 Indonesian houses; Vol. 1: Tradition and transformation in vernacular architecture. Leiden: KITLV Press. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 207).

— (ed.)

2008 Indonesian houses; Vol. 2: Survey of vernacular architecture in western Indonesia. Leiden: KITLV Press. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 251).

Schlehe, Judith

1996 Die Leibhaftigkeit in der ethnologischen Feldforschung. *Historische Anthropologie* 3: 451-460.

— (ed.)

2000 Zwischen den Kulturen - zwischen den Geschlechtern: Kulturkontakte und Genderkonstrukte. Münster: Waxmann. (Münchener Beiträge zur interkulturellen Kommunikation, 8).

—

2001 Street Guides und Beach Boys in Indonesien: Gigolos oder Kleinunternehmer? *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 24(58): 127-137.

Schmit, Leo

2008 Decentralisation and legal reform in Indonesia: the pendulum effect. In: T. Lindsey (ed.), Indonesia: law and society; pp. 146-190. Annandale, NSW: Federation Press.

Schulte Nordholt, Henk (ed.)

1997 Outward appearances: dressing state and society in Indonesia. Leiden: KITLV Press. (Proceedings / Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 4).

Sears, Laurie Jo (ed.)

1996 Fantasizing the feminine in Indonesia. Durham: Duke University Press.

Sekimoto, Teruo

1997 Uniforms and concrete walls: dressing the village under the New Order in the 1970s and 1980s. In: H. Schulte Nordholt (ed.), Outward appearances: dressing state and society in Indonesia; pp. 307-337. Leiden: KITLV Press. (Proceedings / Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 4).

Sen, Krishna

1993 Repression and resistance: interpretations of the feminine in New Order cinema. In: V.M. Hooker (ed.), Culture and society in New Order Indonesia; pp. 116-133. Kuala Lumpur [u.a.]: Oxford University Press.

—

1998 Indonesian women at work: reframing the subject. In: K. Sen und M. Stivens (eds.), Gender and power in affluent Asia; pp. 35-62. London: Routledge.

—

2002 Gendered citizens in the new Indonesian democracy. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 36(1): 51-65.

Sen, Krishna und David T. Hill

2000 Media, culture and politics in Indonesia. Melbourne: Oxford University Press.

Sen, Krishna und Maila Stivens (eds.)

1998 Gender and power in affluent Asia. London: Routledge.

Seneviratne, Kalinga

2006 Anti-porn bill dangles on 'dangdut' dancer. *Inter Press Service News Agency (Online).*

http://ipsnews.net/news.asp?idnews=33152 <02.12.2010>

Shilling, Chris

1993 The body and social theory. London: Sage.

Sibeth, Achim (ed.)

1990 Mit den Ahnen leben: Batak - Menschen in Indonesien. Stuttgart [u.a.]: Ed. Mayer.

Silvey, Rachel M.

2000 Stigmatized spaces: gender and mobility under crisis in South Sulawesi, Indonesia. *Gender, Place and Culture* 7(2): 143-162.

Singarimbun, Masri

1975 Kinship, descent and alliance among the Karo Batak. Berkeley: University of California Press.

Slaats, Herman und Karen Portier

1986 Legal plurality and the transformation of normative concepts in the process of litigation in Karo Batak society. In: K.v. Benda-Beckmann und F. Strijbosch (eds.), Anthropology of law in the Netherlands: essays on legal pluralism; pp. 217-239. Dordrecht [u.a.]: Foris Publications. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 116).

—

1988 Changing traditional patterns of social security: access to land in Karo Batak society. In: F.v. Benda-Beckmann (ed.), Between kinship and the state: social security and law in developing countries; pp. 137-152. Dordrecht [u.a.]: Foris Publications.

—

1992 Traditional decision-making and law: institutions and processes in an Indonesian context. Yogyakarta, Indonesia: Gadjah Mada University Press.

Smith-Hefner, Nancy J.

2007 Javanese women and the veil in post-Soeharto Indonesia. *The Journal of Asian Studies* 66(2): 389-420.

Smyth, Ines

1993 A critical look at the Indonesian government's policies for women. In: J.-P. Dirkse, F. Hüsken und M. Rutten (eds.), Development and social welfare: Indonesia's experiences under the New Order. Leiden: KITLV Press. (Verhandelingen vat het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 156).

Steedly, Mary Margaret

1993 Hanging without a rope: narrative experience in colonial and postcolonial Karoland. Princeton: Princeton University Press.

—

1996 The importance of proper names: language and 'national' identity in colonial Karoland. *American Ethnologist* 23(3): 447-475.

Stivens, Maila

1991 Why gender matters in Southeast Asian politics. In: M. Stivens (ed.), Why gender matters in Southeast Asian politics; pp. 9-24. Clayton, Victoria, Australia: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University. (Monash papers on Southeast Asia, 23).

—

1998 Theorising gender, power and modernity in affluent Asia. In: K. Sen und M. Stivens (eds.), Gender and power in affluent Asia; pp. 1-33. London: Routledge.

Stoler, Ann Laura

1985 Capitalism and confrontation in Sumatra's plantation belt, 1870-1979. New Haven: Yale University Press.

Sudarmo, Sri Probo und Brasukra G. Sudjana

2009 The missing link: the province and its role in Indonesia's decentralisation. UNDP Indonesia. (UNDP Policy Issues Paper, 9).

Sullivan, Norma

1991 Gender and politics in Indonesia. In: M. Stivens (ed.), Why gender matters in Southeast Asian politics; pp. 61-86. Clayton, Victoria, Australia: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University. (Monash papers on Southeast Asia, 23).

Sunindyo, Saraswati

1993 Gender discourse on television. In: V.M. Hooker (ed.), Culture and society in New Order Indonesia; pp. 134-148. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Suryakusuma, Julia I.

1996 The state and sexuality in New Order Indonesia. In: L.J. Sears (ed.), Fantasizing the feminine in Indonesia; pp. 92-119. Durham: Duke University Press.

—

2004 Sex, power, and nation: an anthology of writings, 1979-2003. Jakarta: Metafor.

Tanter, Richard und Kenneth Ray Young (eds.)

1990 The politics of middle class Indonesia. Clayton, Victoria, Australia: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University. (Monash papers on Southeast Asia, 19).

Tsing, Anna Lowenhaupt

1993 In the realm of the diamond queen: marginality in an out-of-the-way place. Princeton: Princeton University Press.

Utomo, Iwu Dwisetyani

2002 Sexual values and early experiences among young people in Jakarta. In: L. Manderson und P. Liamputtong (eds.), Coming of age in South and Southeast Asia: youth, courtship and sexuality; pp. 207-227. Richmond, Surrey: Curzon Press. (Studies in Asian topics, 30).

—

2003 Reproductive health education in Indonesia: school versus parents' roles in providing sexuality information. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 37(1): 107-134.

Utomo, Iwu Dwisetyani und Peter McDonald

2008 Religion, media, Westernisation and sexuality among young people in urban middle-class Indonesia. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific (Online)* (18).

http://intersections.anu.edu.au/issue18/utomo_mcdonald.htm <08.12.2010>

Webster, Tracy Wright

2008 Re)articulations: gender and female same-sex subjectivities in Yogyakarta, Indonesia. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific (Online)* (18).

http://intersections.anu.edu.au/issue18/wrightwebster.htm <08.12.2010>

Weiss, Gail

1999 Body images: embodiment as intercorporeality. New York: Routledge.

West, Candace und Don H. Zimmerman

1991 Doing gender. In: J. Lorber und S.A. Farrell (eds.), The social construction of gender; pp. 13-37. Newbury Park: Sage Publications.

White, Benjamin

1993 Indonesia's population problems and policies: a non-Malthusian view. In: J.-P. Dirkse, F. Hüsken und M. Rutten (eds.), Development and social welfare: Indonesia's experiences under the New Order; pp. 105-113. Leiden: KITLV Press. (Verhandelingen vat het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 156).

Wichelen, Sonja van

2009 Formations of public piety: new veiling, the body, and the citizen-subject in contemporary Indonesia. In: B.S. Turner und Z. Yangwen (eds.), The body in Asia; pp. 75-94. New York: Berghahn. (Asia-Pacific Studies, 3).

—

2010 Religion, politics and gender in Indonesia: disputing the Muslim body. London [u.a.]: Routledge.

Wieringa, Saskia

2002 Sexual politics in Indonesia. Houndsmills: Palgrave.

Williams, Catharina Purwani

2005 'Knowing one's place': gender, mobility and shifting subjectivity in Eastern Indonesia. *Global networks* 5(4): 401-418.

—

2007a Maiden voyages: Eastern Indonesian women on the move. Singapore; Leiden: ISEAS; KITLV Press.

—

2007b Women's mobility, changing gender relations and development in East Nusa Tenggara, Indonesia. *Asian and Pacific migration journal* 16(4): 533-554.

Wolf, Diane Lauren

1992 Factory daughters: gender, household dynamics, and rural industrialization in Java. Berkeley: University of California Press.

—

1993 Women and industrialization in Indonesia. In: J.-P. Dirkse, F. Hüsken und M. Rutten (eds.), Development and social welfare: Indonesia's experiences under the New Order; pp. 135-151. Leiden: KITLV Press. (Verhandelingen vat het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 156).

— (ed.)

1996 Feminist dilemmas in fieldwork. Boulder, Colorado: Westview Press.

The series „Göttinger Beiträge zur Ethnologie“ is a continuation of the „Göttinger Studien zur Ethnologie“ formerly published by LIT-Verlag

---

Göttinger Studien zur Ethnologie
hrsg. vom Institut für Ethnologie
der Universität Göttingen
Redaktion: Prof. Dr. Ulrich Braukämper
und Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin
LIT Verlag

Michael Dickhardt
Das Räumliche des Kulturellen
Entwurf zu einer kulturanthropologischen
Raumtheorie am Beispiel Fiji
Bd. 7, 2001, 328 S., 25,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5188-5

Dorothea Deterts
Die Gabe im Netz sozialer Beziehungen
Zur sozialen Reproduktion der Kanak in
der paicî-Sprachregion um Koné (Neukaledonien)
Bd. 8, 2002, 336 S., 25,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5656-9

Ulrich Braukämper
Islamic History and Culture in Southern Ethiopia
Collected Essays
Bd. 9, 2.Aufl. 2004, 208 S., 20,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5671-2

Brigitta Hauser-Schäublin;
Michael Dickhardt (Hg.)
Kulturelle Räume – räumliche Kultur
Zur Neubestimmung des Verhältnisses
zweier fundamentaler Kategorien
menschlicher Praxis
Bd. 10, 2003, 280 S., 25,90 €, br.
ISBN 3-8258-6799-4

Elfriede Hermann;
Birgitt Röttger-Rössler (Hg.)
Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse
Person, Selbst und Emotion in der ethnologischen
Biografieforschung
Bd. 11, 2003, 296 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-7049-9

Wolde-Selassie Abbute
Gumuz and Highland Resettlers
Differing strategies of livelihood and
ethnic relations in Metekel, Northwestern
Ethiopia
Bd. 12, 2004, 376 S., 35,90 €, br.,
ISBN 3-8258-7819-8

Birgitt Röttger-Rössler
Die kulturelle Modellierung des Gefühls
Ein Beitrag zur Theorie und Methodik
ethnologischer Emotionsforschung anhand
indonesischer Fallstudien
Bd. 13, 2004, 400 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-7670-5

Alke Dohrmann
Die Ensete-Gärten der Hadiyya in Süd-Äthiopien
Kulturelle Bedeutungen einer Nahrungspflanze
Bd. 14, 2005, 376 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-8125-3

Christian Riemenschneider;
Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.)
„ . . . yang hidup di sini, yang mati di sana“
Bd. 15, 2006, 120 S., 19,90 €, br.,
ISBN 3-8258-9200-X

Hans Reithofer
The Python Spirit and the Cross
Becoming Christian in a Highland Community of
Papua New Guinea
Bd. 16, 2006, 408 S., 39,90 €, br.,
ISBN 3-8258-9336-7

Ulrike Claas
Das Land entlang des Sepik
Vergangenheitsdarstellungen und Migrationsgeschichte im Gebiet des mittleren
Sepik, Papua New Guinea
Bd. 17, 2007, 464 S., 39,90 €, br.,
ISBN 978-3-8258-9383-5

Göttinger Beiträge zur Ethnologie
hrsg. vom Institut für Ethnologie
der Universität Göttingen
Redaktion: Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin
Prof. Dr. Ulrich Braukämper (Band 1-3)
Prof. Dr. Andrea Lauser (ab Band 4)
Universitätsverlag Göttingen

Brigitta Hauser-Schäublin;
I Wayan Ardika (Hg.)
Burials, Texts and Rituals
Ethnoarchaeological Investigations in North Bali, Indonesia
Bd. 1, 2008, 310 S., 38 €,
ISBN 978-3-940344-12-0
http:// webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2008/GBE1_bali_book.pdf

Maass, Petra
The Cultural Context of Biodiversity Conservation
Seen and Unseen Dimensions of Indigenous Knowledge among Q'eqchi' Communities in Guatemala
Bd. 2, 2008, 303 S.: 38,00 Euro
ISBN 978-3-940344-19-9
http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2008/GBE2_maass.pdf

Poissonnier, Nicole
Das Erbe der Helden
Grabkunst der Konso und kulturverwandter Ethnien in Südäthiopien
Bd. 3, 2009, 290 S., 38 €
ISBN: 978-3-941875-03-6
http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2009/GBE3_poissonnier.pdf

Voirol, Beatrice
Sich windende Wege
Ethnografie der *Melo*-Schnecke
in Papua, Indonesien
Bd. 4, 2011. Erscheint demnächst
ISBN: 978-3-941875-83-8

Das Buch schildert die verschlungenen Wege der Meeresschnecke *Melo* im Westteil der Insel Neuguinea, in der indonesischen Provinz Papua. Zahlreiche Etappen dieser Wege durch die zerklüfteten und schwer zugänglichen Bergtäler und an der Südküste der Insel, aber auch in Museumssammlungen in Europa hat die Autorin selbst verfolgt und erforscht. Die Meeresschnecke *Melo* ist in den Küstengewässern Neuguineas beheimatet. Die kulturellen Erscheinungsformen ihrer Schale wurden aber, wie Museumsobjekte in europäischen Sammlungen belegen, auch in weit abgelegenen Tälern des Hochlandes im Innern der Insel gefunden. Auf den Spuren der *Melo*-Schnecke hat die Autorin Verbindungen hergestellt zwischen „immobilen" Museumsobjekten im „Hier" und dynamischen kulturellen Aneignungs- und Umdeutungsprozessen im „Dort". So war es ihr möglich, frühkoloniale Verhältnisse, Handelswege, Tauschaktionen, Verwendungs- und Bearbeitungsformen in Neuguinea nachzuzeichnen und mit aktuellen Erscheinungsformen der Schale, etwa im katholischen oder touristischen Kontext, zu kontrastieren. In einer Reihe von Essays beschreibt sie Etappen von Wegen der *Melo*-Schnecke, die räumlich und zeitlich an unterschiedlichen Punkten einsetzen und enden. Literarisch gefärbte Passagen wechseln sich dabei mit unterschiedlichen theoretischen Ansätzen ab. So ist es gerade das Fragmentarische dieser Ethnografie, welches das Thema immer wieder neu und auf spannende Art zu beleuchten vermag.

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Frage nach den sozialen Praxen und gesellschaftlichen Bedeutungen von Schönheit bei den Karo Batak in Sumatra, Indonesien. In Tanah Karo, einer agrarisch geprägten Hochebene, säumen Aerobic-Studios und Schönheitssalon die Straßen der zwei Kleinstädte Berastagi und Kabanjahe. Weibliche Schönheit in Form von Femininität gilt als modern. Moderne Weiblichkeit, die ihren Ausdruck in einem schönen Körper findet, wird durch ein komplexes Bündel von Diskursen und Praxen lokaler, nationaler und globaler Provenienz konstituiert.
Ausgehend vom Körper, der als die vermittelnde Instanz zwischen Diskursen und Praxen verstanden wird, analysiert die Verfasserin die Komplexität des Themas Schönheit und Modernität aus Perspektive der Akteurinnen. Welche Ziele verfolgen sie mit der strategischen Aneignung des Ideals der modernen Weiblichkeit? Wie strukturieren soziale Positionen die jeweiligen Aneignungsprozesse?
Die Verfasserin zeigt, wie die zunehmende Bedeutung von Schönheit mit Transformationen im Bereich der Geschlechterverhältnisse, des Konsums und der sozialen Differenzierung verknüpft ist. Moderne Weiblichkeit konstituiert sich an der Schnittstelle ästhetischer, aber vor allem auch sozialer, ökonomischer, kultureller, religiöser und moralischer Diskurse. Das zentrale Motiv der Akteurinnen für die Aneignung von als modern erachteten Schönheitsidealen stellt die Erweiterung der eigenen Handlungsfähigkeit in der patrilinearen Gesellschaft der Karo Batak dar. Die jeweiligen sozialen Positionen führen zu unterschiedlichen Formen der Aneignung, die in verschiedenen Formen moderner Weiblichkeit resultieren. Am Beispiel von Frauen der städtischen Mittelschicht, jungen Frauen vom Land und *waria,* Menschen mit weiblicher transgender-Identität, werden diese Aneignungsprozesse und ihre gesellschaftlichen Bedeutungen vergleichend diskutiert.
Die Globalisierung von Schönheit, so lässt sich resümieren, bringt – selbst auf begrenzter lokaler Ebene – verschiedene moderne Weiblichkeiten hervor.



ISBN: 978-3-941875-88-3
ISSN: 1866-0711

Universitätsverlag Göttingen